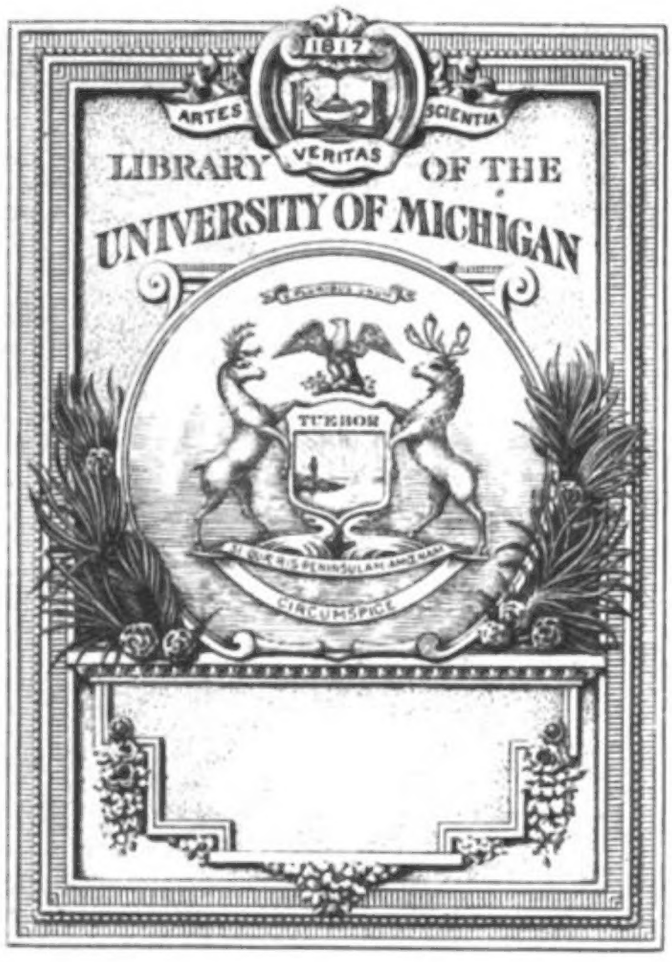
image
not
available



Digitized by Google

B
2853
1856
v.1

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Erster Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1856.

Digitized by Google

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

1792—1797.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1856.

Digitized by Google

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Digitized by Google

Vorwort des Herausgebers.

Dieſer erſte Band der Geſammtausgabe (der erſten Abtheilung) von Schellings Werken enthält Schriften vom Jahre 1792—1797 (angehängt iſt eine im Anfang des Jahres 1798 geſchriebene Recenſion). Die Reihe der Jugendſchriften eröffnet die Magiſterdiſſertation über Geneſis III, deren Idee der Titel ſelbſt angibt. Sie zeigt, wie den Verfaſſer damals bereits Gedanken über die altteſtamentliche Gotteslehre beſchäftigten, welche ſpäter in anderer Ausführung theils Beweismittel theils Grundlage für die Philoſophie der Mythologie geworden ſind. Die kleine Abhandlung ließ zu ihrer Zeit erwarten, ihr (ſiebenzehnjähriger) Verfaſſer werde ſich ganz dem Gebiete der orientaliſchen Gelehrſamkeit zuwenden, was freilich die ihm näher Stehenden nicht dachten [1]. Schelling ſcheint

[1] „Es tritt alſo wieder ein junger Mann als orientaliſcher Philolog und Exeget auf, der durch ſeine erſte Probe bei jedem Sachverſtändigen eine große Erwartung für die Zukunft erregen muß". So äußerte ſich eine in der Oberdeutſchen Allgemeinen Literaturzeitung (1793, Stück XXIX) erſchienene Recenſion. — Man vergleiche über dieſe Magiſterdiſſertation Schellings einen Aufſatz von J. H. Fichte in deſſen Zeitſchrift für Philoſophie und ſpekulative Theologie, 13. Band (S. 142).

Digitized by Google

ſich nicht lange nach ihrem Erſcheinen mit einer Umarbeitung derſelben beſchäftigt zu haben. Davon zeugt ein in ſeinem Handexemplar ſkizzirter Entwurf, ſowie einzelne deutſchgeſchriebene Bemerkungen, von welchen eine Seite 5 als Anmerkung aufgenommen wurde. Ebenſo wurde einmal eine im genannten Exemplar angebrachte leichte Abkürzung der Darſtellung benutzt. — Der Doktordiſſertation folgt die Abhandlung über Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt. Dieſe, ſowie der gegen den Schluß des Bandes ſtehende kleine (übrigens bloß gelegenheitlich geſchriebene) Aufſatz über Offenbarung und Volksunterricht, und außerdem andere Aeußerungen in dieſen erſten Schriften Schellings (z. B. Seite 472) laſſen erkennen, daß derſelbe von der Realität der Mythologie und der Offenbarung, von welcher er ſich ſpäter überzeugte, damals noch keine Ahndung gehabt. Es gab eine Zeit, wo die Offenbarung auch für ihn noch „in ihrer Sonnenferne“ ſtand, wo ſie ihm noch keine Thatſache war in dem prägnanten, philoſophiſchen Sinn, welchen die Philoſophie der Mythologie und der Offenbarung damit verbindet. Aber auch dieſe Stücke durften in einer Geſammtausgabe der Werke Schellings nicht fehlen, damit der Weg ſeiner Entwicklung ganz und offen vorliege.

Nach der erſten rein philoſophiſchen Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt“ folgt in der Zeit der Abfaſſung ſeine für das theologiſche Examen geſchriebene Abhandlung über Marcion. Sie iſt nach dem Maß der damaligen,

Digitized by Google

noch in ihren Anfängen ſtehenden Wiſſenſchaft der neuteſtamentlichen Kritik zu beurtheilen [1].

Was die weiteren in dieſem Bande enthaltenen Schriften anbelangt, ſo wurde bei denen, welche vom Verfaſſer in den erſten Band der philoſophiſchen Schriften (Landshut 1809) aufgenommen worden waren, die Redaktion dieſes zweiten Abdrucks zu Grunde gelegt. In Betreff der Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre und ihres Verhältniſſes zu der „Allgemeinen Ueberſicht der philoſophiſchen Literatur", unter welchem Titel ſie zuerſt im Philoſophiſchen Journal erſchienen ſind, verweiſe ich auf die Anmerkungen S. 345 und S. 453. Die Varianten wurden mit Ausnahme von bloßen Stylbeſſerungen in den Noten mitgetheilt. Sie bieten nicht bloß das hiſtoriſche Intereſſe, das die Kenntniß der Varianten überhaupt gewährt, ſondern ſie ſind auch theils philoſophiſch lehrreich, theils beſonders charakteriſtiſch für die Zeit oder die Perſon des Autors; ihr Ueberblick aber beweiſt, wie der Aenderungen und Weglaſſungen im Ganzen wenige ſind und wie die letzteren meiſt ſo motivirt waren, daß ſie auch

[1] Ihr Eigenthümliches iſt, daß ſie die Klagen über Marcionitiſche Verfälſchungen nicht von wirklichen Varianten oder wirklicher Mangelhaftigkeit des Marcionitiſchen Apoſtolicums (mit Löffler und Corrodi) ableitet, ſondern gleich Anfangs die Frage aufwirft, ob die alten Schriftſteller wirklich einen Marcionitiſchen Codex geſehen oder nicht, dieſe Frage aber von Irenäus, Tertullian, Epiphanius u. ſ. w. verneint und zuletzt die Vermuthung ausſpricht, die Anklage gegen Marcion ſey aus der unſicheren Sage von einem beſonderen Codex des Marcion entſtanden, der in Wirklichkeit nur ein von Marcion für ſeine Schüler (ohne kritiſche Abſichten) zuſammengeſtellter Auszug aus den Briefen Pauli geweſen.

hier nur deßhalb wieder gedruckt worden ſind, um eben dieß zu conſtatiren und um (da die Mittheilung von Varianten doch nicht ganz umgangen werden konnte) jedem Vorwurfe ſubjektiver Behandlung zu entgehen. Wegen des Nichtdrucks einzelner kurzer Abfertigungen, die der vorhin erwähnten „Allgemeinen Ueberſicht“ im Philoſophiſchen Journal angehängt waren (ſ. S. 345, Anm.), wird niemand, der dieſelben nachſieht, mit dem Herausgeber rechten wollen. — Von der den Band beſchließenden Schloſſerſchen Recenſion hat mir ein vorhandener Brief des Verfaſſers Kunde gegeben.

Eßlingen, im Auguſt 1856.

K. F. A. Schelling.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Magiſterdiſſertation: Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum 1

Ueber Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt . . 41

Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt 85

Theologiſche Examensdiſſertation: De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore 113

Vom Ich als Princip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen 149

Neue Deduktion des Naturrechts 245

Philoſophiſche Briefe über Dogmatismus und Kriticismus 281

Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre . . 343

Aus der „Allgemeinen Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur“ (im Philoſophiſchen Journal) 453

A. Ueber die Preisfrage der Berliner Akademie (1795): Welche Fortſchritte hat die Metaphyſik ſeit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutſchland gemacht, und deren Löſungen.

B. Abhandlung über die Frage, ob eine Philoſophie der Erfahrung, insbeſondere, ob eine Philoſophie der Geſchichte möglich ſey.

Ueber Offenbarung und Volksunterricht 474

Recenſion 483

ANTIQUISSIMI

DE PRIMA

MALORUM HUMANORUM ORIGINE

PHILOSOPHEMATIS GENES. III.

EXPLICANDI

TENTAMEN CRITICUM ET PHILOSOPHICUM.

PRO SUMMIS IN PHILOSOPHIA HONORIBUS RITE CONSEQUENDIS SCRIPSIT

FRIDERICUS QUILIELMUS JOSEPHUS SCHELLING.

TUBINGAE MENSE SEPT. MDCCXCII.

Quid sumus, et quidnam victuri gignimur? ordo
Quis datus?

PERS.

§. I.

Quaenam sint malorum humanorum origines, quaeque eorum prima initia fuerint, ut ipsius rationis plurimum interest disquirere, ita sapientissimos ab antiquissimis inde temporibus homines de hoc solicitos fuisse, omnes omnium temporum historiae declarant [1].

[1] Memorabilis sane est communis omnium fere gentium antiquarum de aurea aetate deque amissa primitiva hominum primaevorum felicitate traditio (cfr. Herder, vom Geiſt der ebräiſchen Poeſie, P I, p. 152. Kant, über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur, in Berliner Monatsſchrift, Apr. 1792. init.). Certe maturo illis antiquissimi orbis sapientibus et ipsius rationis necessaria postulata et religionis sanctitatem caussae mali investigandae curam excitasse, extra omne dubium positum est. Maturo etiam pervulgatam videmus hominum de principiis mali singularibus opinionem. Nam cumprimum ignari naturae legumque ejus imperiti *occultas vires* suspicati essent, ad has etiam eventus omnes referre coeperunt, cumque ab occultis illis viribus non ad Dei sublimem ideam, sed ad entia omnino hominibus potentiora pervenirent, in iisque eventuum omnium caussas quaererent, quaecunque ipsis evenirent, laeta et tristia ad daemones bonos malosque referebant. Atque ita, quo quaeque gens puriorem supremi numinis ideam animo informaverat, eo illam deprehendimus in caussa mali investiganda minus superstitiosam. Ita antiquissimum et vere divinum poëma, *Jobus*, quid est, nisi theodicaea (vid. ill. *Eichhornii* Einl. ins A. Teſt. P. III, §. 636 et S. R. *Doederleinii Scholia in libr. poët. V. T.* p. 3), quae, Dei in rebus humanis regendis justitiam atque bonitatem declarans, revera in eodem, in quo serior

Esse autem hoc, quod illustrandum mihi sumsi, monumentum, antiquum *de prima malorum humanorum origine φιλοσοφούμενον*, ex ipsa ejus expositione probabile futurum esse spero. Liceat enim mihi, qui ad hanc omnem disquisitionem non aliquo rei novae aut proferendae aut propugnandae incauto pruritu, sed solo veri studio inductus accessi, hanc explicationem, ab aliis jam allatam[1], modeste certe *vindicare*. Credo enim, veritatem, in quacunque parte posita fuerit, nonnisi caussa omni explicita, nobis appariturum esse. Ceterum in eo tantum mihi acquiescendum fuit, ut sensum hujus monumenti *critice*, deinde, quanta illi *veritas* insit, *philosophice* ostenderem. Si quis autem nobis ante omnia

Leibnitii Philosophia substitit, acquievit: *Res Deus omnes fecit, ergo bene fecit.* Silet certe universum poëma de principio aliquo mali singulari, excepto prologo carminis, in quo persuasum quidem nobis est, *Satanam Judaeorum seriorum* memorari (vid. S. R. *Storrii Progr. de Protevangelio* 1789. p. 13), sed cum hujus nec in toto reliquo carmine, nec in ullo ante exilium Babylonicum scripto alio libro mentio fiat, conjicere liceat, illum ipsum prologum post exilium demum Babylonicum, cui illam Satanae notionem Judaeos acceptam referre probavit ill. *Eichhornius* (Urgeſchichte im Repert. sq. P. IV, p. 210 etc.) additum esse ab aliquo, qui causam malorum Jobi e notionibus recens acceptis explicare vellet. (Ita Arabum quoque poëtas occasionem et materiam poëmatum suorum non solitos fuisse his scriptam praefigere, sed traditioni committere, eaque duce seriores demum commentatores illam plerumque addidisse, discimus v. gr. ex *Hamasa* a *Schultensio* edita). De *Zoroastris* et *Manichaeorum* philosophia taceo. — *Platonis* de origine malorum humanorum *μύθους* infra memorabimus.

[1] Jure hic primum nominamus *Grotium* (*de jure belli et pacis.* L. II, c. 2, §. 4), qui hominum ex aureo seculo transitum describi hoc philosophemate innuit, deinde perill. *Herderum* in Aelteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, P. III; et: Ueber den Geiſt der ebräiſchen Poeſie, P. I, *Lessingium* in Comm. die Erziehung des Menſchengeſchlechts, 1780. §. 48. collatis *ejusdem* vermiſchte Schriften, P. V. Leipzig 1791. Bruchſtücke über einige Fragmente des Wolfenbütteliſchen Ungenannten, p. 27. 28; S. R. *Flattium* in vermiſchte Verſuche, 1785. p. 201; *Kantium* in comm. quam mihi plurimum profuisse testor, Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte, in Berl. Monatsſchrift, Jan. 1786; et, qui novissime hanc explicationem protulit, ill. *Eichhornium* in Allg. Bibl. der bibl. Liter., P. I, p. 989.

objiciat, posse ab antiquissimo orbe, ad res utpote altiores scrutandas inepto, non exspectari ejusmodi philosophemata [1], nihil in eo nos miri esse censemus, cum homo etiam incultus natura feratur ad res altiores scrutandas, viresque suas inprimis iis in rebus exercendas, quae quam maxime animum efferunt, et ad quarum scrutinium ipsae nos rationis leges perducunt. Est etiam in quovis homine philosophiae indoles [2], et in plerisque id naturale quasi philosophandi studium, ut maturo, si vel pauca externa momenta accesserint, leges intellectus et rationis in speculando sequi etiam haud valde ceteroquin exculti homines incipiant, etsi obscure id fiat, quoniam usus demum et experientia, ut vires nostras omnes, ita rationem etiam magis magisque explicant, adeoque, quo magis *experientia* adulti fuerimus, eo notiones nostrae omnes (quae quippe culturae nostrae quoddam quasi speculum sunt) puriores, perfectiores et clariores in animo nostro exsurgunt. Erat igitur illis antiquissimi orbis philosophis eadem, quae nobis, ratio ad scrutandas res altiores dux et auspex, cumque ad sensus omnia exigant homines antiquissimi, et ipsa eorum lingua et indoles universa ferat poëticam atque symbolicam traditionum formam [3], *μύθοις* sapientiam suam involverunt, amabilem infantiae humanae simplicitatem, conjunctamque cum hac veritatem et insignem saepe sublimitatem prae se ferentibus. Quid vero, si hanc philosophandi rationem ipsa temporis illius et linguae antiquissimae universa indoles necessario tulit? Quid si *necessitate adacti* antiquissimi philosophi sententias suas fabulis involverunt [4]? Nonne nostrum erit,

[1] vid. b. *Dathii vers. Pentat.* ed recent. ad Genes. XI, 7. et cel. *Hensleri* Bemerkungen über Stellen in den Pſalmen und in der Geneſis p. 371, coll. iis, quae contra hunc monuit ill. *Eichhornius* l. c. P. IV, p. 83 sq.

[2] Inſofern nämlich jeder Menſch die nämlichen Poſtulate ſeiner Vernunft (der theoretiſchen und der praktiſchen Vernunft) hat. (Spätever Zuſatz).

[3] cfr. ill. *Eichhornii* Einl. ins A. Teſt., P. II, p. 252.

[4] Liceat adscribere locum perill. *Heynii* (in *Comm. de origine et causs. fabularum Homericarum* inserta *Nov. Comm. Soc. Goett.* T. VIII, p. 38,) apprime huc facientem: „*Nec vero hoc* (per fabulas) *philosophandi genus*

rei ipsius et imaginum, sub quibus illa latet, accuratum facere discrimen? Juvant nos etiam hac in re aliarum gentium *μῦθοι* multi, sub quibus arcana sapientia latet, crebra v. gr. apud *Homerum*, et *Hesiodum* [1] inprimis, antiquorum philosophematum, fabulis traditorum, vestigia.

§. II.

Ac primum quidem quod ad *originem* Geneseos attinet, ex diversis eam monumentis conflatam esse, dudum comprobatum virorum doctissimorum acumine sumimus. Sed ex hac ipsa diversissima monumentorum indole [2] et ex solicita religione,

recte satis appelletur allegoricum, cum non tam sententiis involucra quaererent homines studio aliquo argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent, non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus, exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat.“ Huic certe nostro philosophemati tam sublimis et ex intimis animi humani recessibus petita veritas inest, ut vix videam, quomodo in illa linguae inopia, quae notionibus praesertim talibus nequaquam sufficiebat, exprimi satis luculenter et vere potuerit, nisi fabula eam involvisset philosophus. Etiam *Clemens Alex.* (Strom. L. V, p. 571 ed. *Syllburg.*) *antiquissimos* maxime philosophos *αἰνιγματικῶς* et *κεκρυμμένως* philosophatos fuisse docet. Cfr. inprimis etiam *Burneti Archaeol. Philos.* C. III. L. I. et *Lowthi Praelect. de Poës. Hebr.* P. I, p. 70 ed. Goett.

[1] vid. Scholiast. *Homeri* complures, inprimis *Eustathium* in *proleg. ad Iliad. Cicer. de nat. Deor.* L. II, cap. 24. 28. *Fabricii Bibl. graec.* L. II, c. VI, p. 346. et auctores recent. complures ab eodem laudatos l. c. p. 377, praecipue autem *Heynii* Comm. not. praec. cit. et Comm. de *Theogon. Hesiodi* in *Nov. Comm. Soc. Goett.* 1779. Vol. II. Memorabilis est locus *Clementis Alex.* Strom. L V, p. 299, ubi de antiquissimis Graeciae philosophis refert, fuisse *τὸν τρόπον τῆς παρ' αὐτῶν φιλοσοφίας ἑβραϊκὸν καὶ αἰνιγματώδη*. De poëtis, quod nomen antiquissimo tempore idem quod philosophorum nomen significabat (vid. *Scholiast.* ad *Pindar. Isth.* v. 36) ibid. L. V, pag. 575) refert Clemens, eos multa *δι' ὑπονοίας φιλοσοφεῖν*, exemplis *Orphei*, *Lini*, *Musaei* et *Homeri* propositis.

[2] Nam, qui traditionem *orc* tantummodo acceptam in scribendis historiis sequitur, exceptis *Genealogiis* (cfr. ill. *Eichhornii Monum. antiquiss.*

qua servata sunt [1], colligo, complura certe *scripta* monumenta ante oculos habuisse eum, a quo Genesis confecta est. Si autem de *tempore* quaeris, quo primum literis exarata fuerint ea monumenta, cum contra omnem historiae analogiam majoribus Israëlitarum rerum scriptis consignandarum et *ars* et *cura* tribueretur, necessario sequitur, a serioribus demum Israëlitis, hieroglyphicam certe scripturam in Aegypto edoctis, primum consignata fuisse [2]. Praecipua autem diversorum monumentorum nota cum multis nominum divinorum diversitas esse videatur, liceat nobis etiam de hac nostram qualemcunque sententiam proponere. Cum nec *majores Israëlitarum,* nec *Israëlitas in Aegypto degentes* eundem, quem Moses docuit, Deum coluisse verisimile sit [3], et Mosen demum

hist. Arab. 1775. §. 6 sq.) et *carminibus historicis* (l. c. §. 2. 4) nihil ex illa potest tanta fide servare, quanta haec monumenta servata videmus, eritque in historia, in quam non *scripta* monumenta *diversa* translata sunt, longe major indolis universae, locutionis et narrationis concordia, quam qualem in Genesi observamus.

[1] Tanta haec fuit, ut vel de eadem re eadem referentia testimonia jungeret monumentorum collector (vid. *Eichhornii* Einl. ꝛc. P. II, §. 418), quod certo non fecisset, nisi *scripta* monumenta ante oculos habuisset.

[2] Aegyptum enim jam tunc ad aliquem culturae gradum provectam fuisse, ipsa illa, quae in sacris literis prodita legimus, probabile faciunt. Israëlitae vero cum nonnisi extremo, quod in Aegypto transigebant, tempore summa illa servitute opprimerentur, jure sumimus, fuisse praeter Mosen etiam alios, qui in culturae, artis et scientiae communionem cum Aegyptiis venirent. Neque ego universam Mosis historiam explicari posse credo, nisi sumamus, eum habuisse consiliorum factorumque suorum certe nonnullos exultos prae ceteris adjutores. *Mosen* hieroglyphicam in Aegypto scripturam didicisse, volunt etiam *Philo* de vit. Mos. L. I. *Eupolemus* apud Euseb. in Praep. Ev. L. IX, c. 26 et *Clem. Alex.* Strom. L. I, p. 343 ed. Sylb.

[3] Non Unum Mosis Deum coluisse *Israëlitas in Aegypto degentes*, probabile facit eorum ad superstitionem antiquam perpetuus et pertinax reditus. Deinde dubitare liceat, an *majores Israëlitarum*, inculti quippe nomades, sublimem unius Dei ideam animo informare potuerint, quae nec in omni antiquitate, nisi inter gentem Israëliticam a Mose institutam, *popularis* fuit. Omnino illud nequit cum universa historiae humanae analogia conciliari. Nam cum nihil sit sui tam simile, quam

Deo suo Jovae nomen indidisse ex ipsis sacris literis constet [1], sequitur, aut illud Jovae nomen seriore demum tempore illis monumentis *insertum*, aut illa monumenta, in quibus Jovae nomen

hominum, ubivis terrarum degentium, ingenium, neque his nomadibus praecipua prae ceteris et singularia culturae adjumenta accesserint, cur legem naturae in rebus humanis omnibus conspicuam et omni omnium temporum experientia stabilitam, qua per gradus diversos et sensim omnia progrediuntur, illorum caussa deseramus? Unius Dei cultores Israëlitarum majores fuisse, narratur quidem in Genesi, sed, cum Moses unum esse Deum certo persuasum haberet, idemque suos doceret, eamque doctrinam legum suarum fere omnium quasi principium faceret, ipsene veritati obfuerit, dixerit populo, falsam esse, quam de majoribus suis conceperat, opinionem, dederit genti, pertinaci animo superstitionem suam tenenti, superstitionis gravissimum praetextum? cum, si ulla gens, Israëlitae certe summa majores suos veneratione prosequerentur, *Abrahami* inprimis magnum et ubique in eorum historia conspicuum nomen sit, atque eo, quod hic ipsius Dei amicus et quasi familiaris fuerit, ita se efferrent, ut hoc ei etiam apud exteros (*Arabes* v. c., eum plerumque خليل الله vocantes [vid. S. R. *Schnurreri anim. ad quaed. loc. Psalm.* Fasc. II. in not. ad Ps. 148, 14]) cognomen manserit.

Profecto qui haec perpenderit, perspiciet etiam, Mosi, cui nihil sua religione prius erat, tollenda fuisse omnia, quae superstitionis praetextum populo Israëlitico adeo majores suos veneranti praebere poterant, proponendum e contrario magnum Abrahami ceterorumque patrum exemplum, cum ex uniuscujusque gentis antiquissima historia constet et hoc, quantum valeat majorum auctoritas, et quam quaevis gens leges suas et instituta praecipua et antiquissimis temporibus a primis familiae patribus accepta glorietur. Deinde cum Moses consilium cepisset, in Palaestinam gentem suam deducendi, proposuit numinis ejus, quo ipse praecipue fretus erat, praeclaras de ista terra ab Israëlitis obtinenda promissiones patribus etiam factas. Quid si *Deorum* illos cultores fecisset? Nonne et eosdem Deos viae suae et itineris duces et auspices gens superstitiosa secuta esset? (vid. Exod. 32, 4). Quin Israëlitarum in antiqua superstitione tenenda pertinacia nulla intelligendi vi comprehendi posse videtur, nisi sumamus, eos antea a sublimi unius Dei idea fuisse quam maxime alienos. — Cfr. de toto h. l. *Lessingium* (vermiſchte Schriften, V. Theil, Leipzig 1791. p. 51 sq.).

[1] vid. Exod. 3, 13. 14. 15 et inpr. 6, 3. *Hic* certe locus si quisquam alius pro nobis est. Nam explicatio ejus, a b. *Dathio* et ill. *Eichhornio* (Einl. ins A. Teſt. P. III, p. 327) allata pugnare videtur cum loco Exod. 3, 13 et supponit quoque, patribus Israëlitarum Deum nunquam

extat, tunc demum scripta esse, cum Moses jam unum Deum Jovam docere coepisset. Cum vero nulla probabilis ratio excogitari queat, cur nunc nomen Jovae illis monumentis insertum sit, nunc אֱלֹהִים reliquum manserit [1], posterius vero mihi propius esse

dedisse fidei et veracitatis suae documenta, cum tamen multa ipsi Israëlitae referant, e quibus sequitur, Deum secundum *significationem* certe nominis יְהוָה satis illis innotuisse. (Vid. v. c. Genes. 17, 15. sq. 18, 10. 14. coll. c. 21, 1 sq. 21, 3. coll. c. 23, 4). Ad significationem tamen etiam nominis *Jovae*, cum illud inveniret, Mosen respexisse, ex illo ipso loco (Exod. 6) apparet. Quid, si veritas in medio posita fuerit? si majores Israëlitarum *naturas sublimiores*, Elohim, horum autem praecipue aliquem principem adoravisse dixerimus? Certe haec conjectura et analogia historica et ipsis Geneseos testimoniis adjuvatur. Etiam post Mosen non rudiores tantum Israëlitas, sed sapientiores etiam multos et religioni suae quam maxime deditos Jovam non pro *uno* solo Deo, sed tantum pro principe Deorum ceterorum (Ps. 97, 7. 95, 3. al.) habuisse constat (vid. *Lessingii* Comm. Die Erziehung des Menſchengeſchlechts, §. 14. 15. 34. 35). Ex exilio demum Babylonico *unius* Dei ideam retulerunt (*Lessing* l. c. §. 35 sq.), adeoque cum ex illo rediissent, subito gens universa ab omni superstitione abhorrere coepit (l. c. §. 41). Poterat igitur Moses etiam salva veritate majores Israëlitarum facere summi Dei cultores. Seriores vero Israëlitae, origines suas pro communi gentium antiquissimarum more velut consecraturi (vid. locum memor. *Livii* L. I. prooem.), etiam ipsum Jovam illos coluisse credere coeperunt et memoriae prodiderunt. Fallor, an et ipse ille locus Exod. 6, 3 hanc nostram conjecturam juvat? Nam verba אֵל שַׁדַּי si ex notione arab. شدّ explicantur (cfr. S. R. *Storrii obss. gramm* p. 99), non possunt verti: Deus *omnipotens*, ut plerumque fieri assolet, sed vertenda, sunt: Deus (omnium ceterorum) *potentissimus* (מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל אֱלֹהִים Ps. 95, 3). Possunt insuper ex hac conjectura multa alia, quae negotium interpretibus facessunt, explicari. Sed haec, quae dixi, sufficiant.

[1] Sed cum (quod postea ostendemus) Mosi debeamus philosophemata, Genesi servata, cur tamen v. gr. in cosmogoniam cap. primi *Deos* ille induxerit, jure quaeritur. Descripsit eam Moses sine dubio *integram*, nec quicquam ei de suo illaturus primitivum ejus characterem servavit, forsan et antea eam descripsit, quam unum Deum, Jovam docere coepisset. Neque populare sine dubio esse voluit illud monumentum. Satis erat, *ore* de Deo, rerum omnium auctore, Israëlitas instrui. Postea tamen is,

videtur. — Sed cum monumenta Genesi servata non tantum locutionis et narrationis, sed argumenti etiam diversitate a se invicem discrepent, diversos etiam eorum *fontes* sumendos esse credimus. Sunt enim et philosophico-mythici et historici argumenti. Haec vero vel ad familiam tantum Israëlitarum pertinent, vel traditiones de primaevo orbe universo continent [1]. *Has* igitur quod attinet, facile concedi posset *Gamborgio* [2], ab Aegyptiis eas ad Israëlitas pervenisse, sed num, quod idem conjicit, ex iisdem Aegyptiorum traditionibus fluxerint, quae a *Diodoro* memorantur, dubito, nisi forte tempore corruptas has traditiones, aut a *Diodoro* non ex omni parte integras proditas esse dicas [3]. Narrationes autem

qui haec monumenta omnia collegit, videtur illam *verbi singularis* (בָּרָא) cum nomine plurali (אֱלֹהִים) constructi anomaliam, ut huic a Mose primum scriptae cosmogoniae, ita et ceteris monumentis ante Mosen scriptis intulisse. (Videntur tamen ejus diligentiam loca nonnulla effugisse, in quibus scriptionis antiquioris vestigia supersunt, ut I, 26. III, 22. XI, 7. XX, 13. XXXI, 7. XXXV, 7. coll. v. 1). Omnino, qui meminerit, quam sit difficile, non notiones tantum falsas, sed et *signa* notionum falsarum ex memoria gentis totius proscribere, illi probabile erit, cum *nomen Deorum* ex lingua Israëlitarum eliminari non potuerit, maturo certe in lingua etiam vulgari hanc illud nomen quasi consecrantem anomaliam adhibitam esse. Sed haec conjicio tantum.

[1] Mirum vero est, quanta arte is, qui haec monumenta congessit, familiaris suae gentis traditiones nectat traditionibus de antiquissimo orbe, pro communi gentium antiquissimarum generis sui antiquitatem efferendi studio (cfr. *Newtoni Chron. vet. regn. emend.* in ejus opusc. T. III. 1744. p. 35). Hinc illae in omnium gentium antiquarum traditionibus supra quam fides est longae hominum primaevorum et eorum, quos generis sui statores faciunt, aetates.

[2] Hic enim auctor libelli acutissime scripti: Nysa oder philosophisch-historische Abhandlung über Gen. II. III. 1790. esse perhibetur.

[3] Valde enim a se discrepant Israëlitarum et Aegyptiorum traditiones. Cfr. v. gr. *Diodor. Sic.* L. I, c. 13, p. 17. 19. 20 ed. *Wessel.* cum Genes. IV, 2. 8. IX, 20. Neque mirum est, si magna ex parte res easdem, v. c. de primis artium inventoribus (*Diod.* L. I, p. 20. Genes. IV, 21) antiquissimae complurium gentium de primaevo orbe traditiones referunt. Erat enim, ut in hoc exemplo maneam, antiquissimi orbis universi gratissimus erga illos humani generis quasi genios animus, omniumque eorum, qui, quod ad vitae et sustentationem et cultum

familiae Israëlitarum proprias, *traditione* ad posteros transmissas [1], seriore demum tempore scriptis consignatas esse, jam dixi. Illa vero Genesi servata philosophemata si dicas a majoribus Israëlitarum profecta esse, jure quaeritur, unde incultis nomadibus philosophemata venerint? Nam etsi sit in quovis fere erectioris indolis homine naturale quoddam philosophandi studium, necesse tamen est, ut externae etiam rationes accedant, animum impellentes quasi, et semina in homine recondita excitantes, quod vix fieri poterat in illa vitae pastoritiae simplicitate, sed requirebat ampliorem vitae conditionem, rerum altiorum scrutandarum occasionem praebentem, conjunctam cum otio et a rerum aliarum curis immunitate. Haec vero omnia deprehendimus in sacerdotibus Aegyptiorum, qui religione ipsa, otio felici, immunitate a negotiis civilibus atque ipsa etiam terrae suae natura ad philosophandum invitati, Mosis jam tempore arcanam sapientiam jactitabant. (Vid. Genes. XLI, 8. Exod. VII, 11. VIII, 3 sq. IX, 11 sq.). Ex horum igitur arcana institutione Mosen illa hausisse philosophemata, quid praepedit statuere? Arcana enim placita sacerdotum ubique omnium erant, et quod poscerent id praecipuae eorum utilitates, et quod vita maxime religiosa ad altius rerum humanarum divinarumque scrutinium invitaret. Mosen autem ad mysteria sacerdotum Aegyptiacorum admissum esse, probabile facit mirabilis prorsus in hoc viro scientia et (politica inprimis quoque, quae a sacerdotibus maxime disci poterat) prudentia, deinde regiae familiae, ad quam Moses pertinebat (Exod. II, 10), ad illa admissio [2], et antiqua ipsorum Judaeorum [3], et

maxime pertinebat, invenerant, nomina, immortalitati inter unamquamque gentem consecrata sunt. (Vid. *Goguet sur l'origine des loix, des arts et des sciences* P. I, L. II, Ch. I. Art. I. *Herderi* Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, P. II, L. IX, Sect. III.

[1] Multa traditionis adjumenta collegerunt *Goguet sur l'origine des loix* etc. P. I, L. II, Ch. VI. et ill. *Eichhornius* in *Monum. antiq. hist. Arab.* 1775.

[2] Vid *Diodor.* Sic. L. I, cap. 21. *Clem. Alex.* Strom. L. V, p. 566, ed. *Syllb. Plutarch. de Isid.* et *Osir.* ed. Steph. p. 631.

[3] vid. Act. VII, 22. *Philo de vit. Mos.* L. I. coll. *Clem. Alex.* Strom.

extraneorum quoque scriptorum[1] traditio. Si quis autem nobis diversum plane ab Aegyptiaco horum philosophematum genium objiciat, cum illum non possit non ex Graecorum maxime de Aegyptiis narrationibus aestimare, quamnam nobis harum fidem facturus sit, jure quaerimus[2]. — Sed nunc ad nostrum philosophema deveniamus.

L. I, p. 343. Strabo (Geogr. ed. Basil. 1549.) p. 721: *Μωσῆς τις τῶν Αἰγυπτίων ἱερεύς.*

[1] Vid. ***Manethos*** ap. ***Joseph.*** contr. ***Ap.*** L. V, c. 26. 28. Liceat h. l. etiam ***Sanchuniathonis*** mentionem facere, cujus certe fides ***ex omni parte*** labefactari nondum potuit, quemque cum Mosaicis traditionibus valde consentire complures fassi sunt. (Vid. Jeruſalem, Briefe über die moſaiſche Schriften und Philoſ. 1783. p. 105 et ***Strothii*** Comment. Parallelen zur Geſchichte des A. Teſt. aus griechiſchen Schriften, insert. ***Repert. Eichhorn.*** P. XVI, p. 72. 80). Atque hujus cosmogoniae, cum Mosaica haud parum consentienti, apud ***Eusebium*** (in ***Praepar. Evang.*** L. I, c. 10, p. 34. ed. Colon.) subjuncta sunt verba: *Ταῦθ' εὑρέθη ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γεγραμμένα τοῦ Ταάυτου.* (Taauti vero Aegyptiaci cosmogoniam etiam ab aliis auctoribus memorari, docuit ***Strothius*** l. c. p. 72). ***Philo*** etiam Byblius, Sanchuniathonis Graecus interpres, l. c. p. 31 aperte refert: *Σαγχ. πολὺ φροντιζικῶς ἐξεμάξευσε τὰ Ταάυτου, εἰδώς, ὅτι τῶν ὑφ' ἥλιον γεγονότων πρῶτός ἐστι Τάαυτος ὁ τῶν γραμμάτων τὴν ἐυρησιν ἐπινοήσας, καὶ τῆς τῶν ὑπομνημάτων γραφῆς κατάρξας.* ***Suidas*** (ed. ***Küster*** T. IV. p. 274.) refert, eum *περὶ τοῦ Ἑρμοῦ φυσιολογίας* et *Αἰγυπτιακὴν θεολογίαν* scripsisse. — Nostri etiam philosophematis vestigium in Sanchuniathone extare, patet ex ***Grotii Schol.*** ad. v. 20. et Allgem. Welthiſtorie P. I, p. 180.

[2] Nam quaecunque a Graecis auctoribus de placitis sacerdotum Aegyptiacorum prodita sunt, saepe non valde praeclara, haud minus incerta esse, ac nimis certe ex altera parte magnam sapientiae Aegyptiacae apud eosdem famam, justa suspicio est. Quod si vel in eorum mysteria Graecus quis penetraverit, dubito, an is esotericam eorum sapientiam, nominatis certe sacerdotibus Aegyptiacis, divulgaverit, dubito an, Graecorum et lingua et indole universa adeo ab Aegyptiaca abhorrente, illam vel intellexerit tantum, si vero illam vel intellexerit, antiqua tamen eorum placita longe recentioribus haud metienda esse, meminerimus. Id mihi vero simillimum esse videtur, et Graecos multis in rebus Aegyptios non intellexisse, et ipsorum Aegyptiorum antiquiorem sapientiam tempore corruptam et depravatam esse, ad quod utrumque maxime conferebat symbolorum et hieroglyphicarum inter Aegyptios usus. Symbolis enim pro sensu symbolorum sumtis facile omnia perturbabantur.

§. III.

Cum Mosis jam tempore literis Aegyptios usos esse haud credibile sit, hieroglyphicum vero scribendi genus, quod maturo floruisse in Aegypto constat, a sacerdotibus certe jam tunc adhibitum esse vero simillimum videatur, Moses illa Genesi servata philosophemata, a sacerdotibus Aegyptiorum accepta, ex hieroglyphicis sine dubio descripsit. Sed hoc nostrum praecipue philosophema indole ingenioque universo adeo manifesto hieroglyphicam, ex qua descriptum sit, arguit, ut idem jam complures viri docti conjicerent[1]. Videmus nempe in toto hoc capite velut ante oculos positam picturam, res omnes tanquam in conspectu sunt, videmus rem praesentem, videmus astutum serpentem, arborem sapientiae medio in horto, pellectam mulierem virum etiam pellicientem, videmus apertos oculos, pudefactos homines, atque ipsam adeo Deorum vocem horto incedentem (מִתְהַלֵּךְ) velut oculis conspicimus. Inde orta est sublimis quaedam philosophematis obscuritas[2], facile observanda, si solum legatur, inde abruptum ejus et subitum tanquam picturae initium. Hinc etiam ad C. II. lux quaedam refulget. Namque hoc et tertium caput unum idemque monumentum esse, duorum maxime nominum divinorum (יְהוָה et אֱלֹהִים) nusquam alibi obvia conjunctione[3] permoti plerique recentiorum interpretum statuunt. Igitur versum quartum capitis secundi credunt esse novi monumenti initium et quasi titulum, etsi difficultatem, ortam exinde, quod nihil de *terrae* et *coeli* h. e. universi originibus c. secundo memoretur, complures probe per-

[1] Primus hoc quod scio conjecit ven. *Rosenmüllerus* (in comm. Erklärung der Geſchichte vom Sündenfall, insert. Repert. *Eichhorn*. P. V, p. 158. deinde etiam ven. *Flattius* (in Verm. Verſ. p. 104), novissime *Gamborgius* (l. c.), de quo postea plura dicemus.

[2] cfr. *Eusebium* (de praep. Ev. L. XII, p. 584 ed. Colon., qui λόγους ἀποῤῥήτους hoc appellat.

[3] Hujus equidem conjunctionis caussam me prorsus nescire fateor. Id vero mihi persuasum est, primitus solum אֱלֹהִים scriptum extitisse.

spexerint [1]. Quid igitur, si ille c. secundi vers. quartus fuerit cosmogoniae c. primo servatae quaedam quasi peroratio, subjuncta ab eo, qui antiqua monumenta congessit? Eundem etiam, cum haberet ante se alias quoque de origine terrae et generis humani traditiones, heic illas, tanquam quaedam capiti primo supplementa adjunxisse, verisimile mihi videtur [2]. Atque idem sine dubio monumentorum collector, cum solum separatumque cap. tertium accepisset, hoc ut facilius intelligeretur, nonnulla ex hoc ipso sine dubio philosophemate anticipata, alia ex aliis traditionibus, quibus hanc in rem commode usus est, desumta, illi velut praeparationis ergo praemisit. (Cfr. II, 7. c. III, 19. II, 8. 9. c. III, 3. 5. II, 16. 17. c. III, 2. 3. II, 18—24. c. III, 1. 3. 5. II, 25. c. III, 7. 11. 21. — Vid. Herder, Aelteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, P. IV, p. 4).

§. IV.

Sumsimus hucusque, mythicum de prima malorum humanorum origine *φιλοσοφούμενον* capite hoc contineri. Poterat hoc pro illorum, quibus scriptum est, temporum ratione, pro linguae antiquissimae in rebus omnibus a sensu remotis exprimendis inopia, pro orbis antiquissimi indole ac more, res omnes vivis coloribus depingendi et in ipsa omnia actione repraesentandi, non propriis et ad acutiorem praecisionem exactis verbis, non dogmatico et

[1] Vid. v. gr. ven. *Pottii* comm. *de consilio Mos. in transscribendo documento eo, quod Gen. II. et III. ante oculos habuisse videtur.* 1789. et cel. *Heinrichs de antiquo docum. quod II. Gen. Cap. exstat*, quem ideo non miror, aliquos versus excidisse, credere potuisse.

[2] Ita relatum erat C. I. de herbis et graminibus e terra progerminantibus, hic, *quomodo* et *qua ratione* id factum sit, additur. Deinde v. 7. coll. I, 26 sq. subjungitur alius ex alia traditione de origine hominis *μῦθος*, et v. 8. 9. 10. prima quoque hominum sedes fluminibus, quae in antiqua historia omnia fabulosi quid habent, fabulose (vid. perill. *Herderum* vom Geiſt der ebräiſchen Poeſie P. I, p. 153. et cel. *Paulus* im N. Repert. etc. P. II, p. 217) determinatur. Igitur neque arctus inter singulos C. II. versus nexus quaerendus est.

philosophico dicendi genere conscribi. Non enim artis, sed necessitatis fuit haec veritatis per μύθους traditio, neque video, quid hoc philosophandi genus de ipsa nobis veritate detrahere possit, si modo sensum sub emblemate latentem caute eruerimus. Μῦθον autem in hoc capite contineri, ipsa maxime ejus expositione comprobabimus. Nam cum omne de talibus rebus judicium ad uniuscujusque *gustum* maxime referatur, neque ego ullam partem alteram facile convicturam esse credam, liceat id tantummodo quaerere, nonne hae omnes de rebus humanis traditiones, si verae fuerint, secum ipsis et cum analogia historica pugnarent, unde homini v. gr. notio vetiti venerit, quae supponit jam aut statim certe gignit boni malique scientiam, ad quam tamen eum tum demum, si vetitum fructum tetigerit, perventurum esse, serpens (v. 5) vere (coll. v. 22) praedicit; liceat quaerere, an credibile sit, homines tam maturo notiones, hoc capite jam in iis suppositas, animo informare potuisse (quae difficultas nonnisi cumulatis hypothesibus solvitur); liceat quaerere, annon nimis omnino celeres primorum hominum progressus describantur, quam ut, rem vere factam narrari, possis tibi persuadere? Deinde tota totius Capitis indoles et narrationis universa ratio arguit μῦθον potius, quam rei verae narrationem. Ille enim serpens, illa scientiae et immortalitatis arbor, illi custodientes Paradisum Cherubi, quid erunt, nisi imagines mythicae, et hieroglyphicae (§. III), a sensu, quem involvunt, accurate discernendae? Ominosum per universum Orientem animal serpens est; mirum est, quot symbolis fabulisque orientalium celebratus sit. Inprimis autem astutiae et occultae sapientiae imago est [1]. Deinde illa scientiae arbor sueta orientalium fabula est, occultas rebus in omnibus vires suspicantium, de scientia naturae arcana, hinc de arboribus, fontibus, lapidibus

[1] Vid. *Herderi* Aelteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, P. IV, p. 66, et ejusdem locum vom Geiſt der ebräiſchen Poeſie (P. I, p. 167); cfr. etiam *Euseb. Praepar. Evang.* L. I, C. X, p. 41, ed. Colon. 1688.

sapientiam occultam conferentibus saepissime somniantium [1]. *Cherubim* autem illi quicquid fuerint, certe fabulosos esse, ex omnibus quae de iis prodita sunt, apparet. Habet sua quaeque gens fabulosa animalia, de quibus, quoniam fabulosa sunt, nihil praeter hoc ipsum scimus. Illi occidentalium gryphes, centauri, dracones mala Hesperidum custodientes, Arabum fabulosa Simorg [2], Simorganka [3], Soham [4], Aegyptiorum sphinges, Ebraeorum Cherubi unius omnes fictionis sunt [5].

§. V.

Igitur, quis sub emblemate sensus lateat, jam nobis accuratius dispiciendum est. Ac prima quidem mali moralis initia hoc capite describi, ita dudum pervulgata sententia fuit, ut a sensu vero illam haud valde alienam esse, jam ex hoc satis recte concludi posse videatur. Certe narratur, hominum primaevorum erga Deos inobedientia primum boni malique discrimen inter homines exortum esse, hinc subnata cetera hominum mala, multiplices humanae vitae labores, morbos et dolores corporis, animi vero nunquam contenti multiplicem aerumnam et solicitudinem. Diximus, haec philosophemata profecta esse a sacerdotibus, quos ad originem mali moralis investigandam ipsa religio rerumque divinarum cura poterat invitare, a sacerdotibus, quos omni tempore impietatem improbitatemque naturae humanae acerbis querelis accusavisse constat, quos scimus etiam omnis hominum miseriae, omniumque, quae homini evenire possunt, malorum,

[1] Vg. Herder, vom Geiſt ꝛc. P. I, p. 169.
[2] Vid. *Herbelot Bibl. or.* P. III, p. 318.
[3] ibid. p. 319.
[4] ibid. P. III, p. 332.
[5] Praeclare rem totam exegit *Herderus* l. c. P. I, p. 177. Quotomnino portentosis fabulis abundaverit inter Orientales praesertim naturae scientia, vel ex solo *Bocharto* didiceris. — Ex eo, quod obiter moneo, aestimandas quoque putem illas in Jobo Elephanti et Crocodili descriptiones, in quibus multi propterea haerebant, quod omnia ad severam veritatem exigere vellent.

caussam in corrupta hominum natura, in perpetua ad malum propensione, in sensuum praevalente imperio, in violatione divinarum legum posuisse [1]. Quid, si igitur mali moralis caussam atque originem explicaturus antiquissimorum philosophorum unus illud pro poëseos antiquissimae more a facto aliquo singulari, a peccato hominum primaevorum, cujus contagio simul cum poena peccati ad horum posteros omnes pervenerit, derivare hoc nostro philosophemate voluerit? Fructus itaque vetitos homines primaevos tetigisse, peccatum et erga divinas leges inobedientiam significaverit, serpens astutus hominem sensuum illecebris parentem et sese ipsum ad malefaciendum pellicientem designaverit. Cherubi autem, felici horto homines arcentes, labem mali omnibus congenitam et naturalem animi humani pravitatem, quae nos semper a reditu ad felicem innocentiam prohibeat, denotaverint. Sed fateor, hunc mihi sensum non ex omni parte philosophemati nostro satisfacere videri. Non enim video, cur v. gr. illa praecipue *scientiae* arbor a poëta adhibita sit, nisi et hujus praecipuum quendam et eminentem sensum quaerendum esse sumamus, ut alia, de quibus postea plura dicentur, nunc taceam. Quid vero, si *hominum a primitiva simplicitate discessum, primam a felici naturae ipsius imperio defectionem, transitum ex aureo seculo atque hinc primas malorum humanorum origines* egregio philosophemate describi dixeris? Ipsam enim vero nobis nostram sapientiam, boni malique perspectum discrimen, rerum altiorum cognitionem magnam infelicitatis caussam extitisse, induxisse in animum humanum infelicem, etiam ipsius mali, curiositatem, rotae nos velut Ixioneae alligasse, qua circumacti perpetua et inexplebili rerum altiorum cupiditate discruciemur, id, si non scire, *sentire* tamen potuisse antiquum philosophum, non video, quo-

[1] „Daß die Welt im Argen liege, iſt eine Klage, die ſo alt iſt, als die Geſchichte ſelbſt, als die noch ältere Dichtkunſt, ja gleich alt mit der älteſten aller Dichtungen, der Prieſterreligion". Kant über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur.

modo negari possit. Ita certe habebis plenam illarum imaginum omnium et perfectam vim potestatemque, miraberis egregium illarum delectum, nec, quod sensui aut imaginibus desit, desiderabis. Meminerimus etiam illarum, quas inter ceteras gentes pervulgatas videmus, de primitiva hominum felicitate traditionum, meminerimus fabularum, quas scimus poëtas hominum ex illo felici statu discessum explicaturos commentos esse, meminerimus aurei seculi, ab omnibus omnium temporum poëtis et sapientibus celebrati, redeamus cum his, si qua poterimus, ad felices illas Edenis arbores, ut inter has nobis nostri philosophematis egregia veritas elucceat. Quod si quis nos quaeret, undenam et illa primitivae hominum felicitatis notio et haec transitus ex illo statu descriptio antiquo sapienti venerit, eodem nos jure hunc quaerimus, undenam eaedem illae notiones antiquissimarum gentium sapientibus venerint, cur omnes de rebus humanis cogitantes, si non ad easdem notiones sponte devenerint, certe, si communem illam antiquitatis de aureo seculo fabulam inaudiverint, repente in illa inveniant nescio quid amabile et verum, quod animum cujusque non potest non abripere, et sensum quendam, illis poëtarum fabulis in nobis ipsis respondentem, sensum simplicissimae felicitatis, velut ex ipsa nostra infantia nobis servatum, nec ullis vitae serioris laboribus extinctum, arguit? Videmus vero illas antiquissimarum gentium traditiones cum in ipsa hominum primitiva felicitate, tum in illo ex aurea aetate ad deteriorem statum transitu describendo mirum quantum omnes inter se consentientes. Felices referunt homines sua inscitia et omnimoda innocentia fuisse [1], dum naturae obsecuti, futurarum rerum securi, vitam ut erat accipientes, de se ipsis aut suo cum rebus extra humanae cognitionis limites positis nexu nihil argutantes, inturbata laetitia, hilares infantiae dies viverent, dum, bonum quippe malo non dignoscentes, ab omni

[1] Genes. III, 5. 7. coll. cum *Senec. Epist.* XC. *Macrob. in somn. Scip.* L. II, c. 10.

fraude alieni [1], rerum altiorum haud curiosi, mollibus otiis viverent [2], nec majorum, quam rerum alma mater porrigeret, cupidi [3], cibo sponte nato contenti essent [4]. Hominis vero ipsius

[1] *Ovid. Metam.* L. I. v. 89. coll. *Tacit. Annal.* L. III. C. 26.

[2] *Ovid.* v. 100.

[3] *Hesiod.* v. 116. *Ovid.* v. 101.

[4] Subjungo praeclarum locum *Platonis* in *Polit.* p. 34: ed. Bip. *Τότε γὰρ* (sc. *ἐπὶ τῆς Κρόνου δυνάμεως*) *αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλήσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεὸς, ὡς νῦν κατὰ τόπους ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντα τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα. Καὶ δὴ καὶ τὰ ζῶα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομεῖς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος ἑκάστοις ὢν, οἷς αὐτὸς ἐνεμεν. ὥστε οὔτ' ἄγριον ἦν οὐδὲν, οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαὶ, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν, οὐδὲ στάσις τοπαράπαν. ἄλλα θ' ὅσα τῆς τοιαύτης ἕξεί κατακοσμήσεως ἑπόμενα, μυρία ἂν εἴη λέγειν. τὸ δ' οὖν τῶν ἀνθρώπων λεχθὲν αὐτοματον περὶ βίου διὰ τὸ τοιόνδε εἴρηται. θεὸς ἐνεμεν αὐτοὺς, αὐτὸς ἐπισατῶν — νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν, οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν — καρποὺς δὲ ἀφθόνους εἶχον ἀπό τε δρυῶν καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης, οὐχ ὑπὸ γεωργίας φυομένους, ἀλλ' αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς. γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστρωτοι θυραυλοῦντες τα πολλὰ ἐνέμοντο. τὸ γὰρ τῶν ὡρῶν αὐτοῖς ἄλυπον ἐκέκρατο. μαλακὰς δὲ εὐνὰς εἶχον, ἀναφυομένης ἐκ γῆς πόας ἀφθόνου.* etc. — Cfr. etiam *Diod. Sic. Bibl.* L. I, p. 11 ed. *Wessel.* Mirum est, quantum illam primitivam hominum felicitatem etiam philosophi, longe a simplicissima nostri philosophematis veritate alieni, extulerint. Faciunt primaevos homines non ideo tantum felices, quod soli naturae obtemperarent, sed tribuunt eis etiam summam animi perfectionem, magnam virtutem et sapientiam propioremque divinae naturam. Egregie hosce confutat Seneca (Epist. XC): „Quamvis, inquiens, egregia illis primaevis hominibus vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc jam in opere maximo nomen est. Non tamen negaverim, fuisse alti spiritus viros, et, ut ita dicam, a diis recentes (בְּנֵי הָאֱלֹהִים), neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effetus ediderit. Quemadmodum autem omnium indoles fortior fuit et ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus consummata. Non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri. Quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant. Multum autem interest, utrum peccare aliquis *nolit* an *nesciat*. Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperantia et fortitudo. Omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita: *virtus* non contingit animo, nisi instituto et edocto et ad summum assidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur, et in optimis quoque, antequam erudias, virtutis materia, non virtus est".

temerariam audaciam, rerum altiorum infelicem cupiditatem, sapientiae majoris curiosam captationem, virium, supra quam fas erat, exaltationem, omnium omnes malorum caussam praecipuam faciunt. Omnes de hominum erga Deos (quorum plena sunt illa tempora, plenae antiquissimae fabulae) inobedientia et rebellione quadam loquuntur [1]. Deorum ipsorum fructus homines tetigisse, nostra traditio refert, ignem Jovi furatum Prometheum omnia terrae mala intulisse, canit *Hesiodus*. Ac si quicquam aliud apud antiquos poëtas philosophema fuerit, est certe illa, quam de Pandora narrat *Hesiodus*, fabula, ipso sine dubio antiquior [2]. Poenam enim hominibus immissurum Jovem narrat huic ex terra formatae virgini (v. 61. 63). Deos Deasque omnes aliquid ex suis jussisse conferre, itaque ei artes suas contulisse Minervam, Venerem pulchritudinis gratiam et conjunctum cum hac

πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδῶνας,

Mercurium autem illi indidisse fallacem et dolosam mentem, Charites denique omnem pulchritudinis ornatum in eam effudisse. Hanc vero Pandoram in terram demissam omnia mortalibus aegris mala intulisse fingit. Videmus eam profecto iis omnibus praeditam, quae miseriae atque infelicitatis humanae praecipuae omni tempore caussae extiterunt. Neque equidem hujus fabulae ullum vel finem vel consilium perspicio, nisi fuerit mythicum de prima malorum humanorum origine *φιλοσοφούμενον* [3], quod si non

[1] Etiam Indorum (quibus aeque ac aliis populis suos esse *μύθους* apparet ex *Strabone* L. XV, p. 676. 677 ed. Bas. 1549), *μύθους* de hoc transitu ita referre narrat *Strabo* (ibid. p. 679): *ὑπὸ πληθμονῆς οἱ ἄνθρωποι καὶ τρυφῆς εἰς ὕβριν ἐξέπεσον, Ζεὺς δὲ μισήσας τὴν κατάζωσιν ἠφάνισε πάντα, καὶ διὰ πόνου τὸν βίον ἀπέδειξε:* etsi mihi persuasum est, nos illa, quae Indum loquentem inducit Strabo, hujus ingenio debere.

[2] *Hesiodum* enim, praesertim in Theogonia (quae illam fabulam repetit v. 561. sq.) condenda antiquioribus carminibus usum esse, probavit perill. *Heinius* Comm. §. 1. not 4) cit. p. 132 sq.

[3] Invenio, etiam Joan. *Tzezem* grammaticum, qui *ἐξήγησιν τῶν βίβλων τοῦ Ἡσιόδου* scripsit, sensum hujus fabulae arcanum suspicari. Postquam

forma, re certe, quam cum nostro consentiat, luculenter apparet. — Hujus vero, quem diximus, traditionum antiquissimarum in explicanda malorum humanorum origine consensus, quaenam erit alia caussa, quam communis naturae humanae [1] observatio, in quam qui vel tantillum penetraverit, facile perspiciet miram quandam in nobismet ipsis pugnam, praepotens in nobis agendi principium, ultra sensuum nos angustos limites et ad altiora usque impellens, perspiciet exortam inde votorum nostrorum et cogitationum omnium quandam infinitatem, nullo tempore explendam, observabit insuperabilem naturae humanae ad quaerendam felicitatem impulsum, exortumque, si huicce maxime paruerimus, magnum in nobis ex altera parte, compensandum nulla felicitate, defectum, audiet rationis vocem imperiosam et interminatam reverentiam exigentia postulata. ex altera autem parte naturae sensibilis, cui illa dominatrix ratio minimam tantum perfectionis nostrae partem velut de gratia permittit, illecebras et blandimenta, observabit, si verbo res dicenda est, hominis inter utramque partem ambiguum et secum ipso misere conflictantem animum. Quodsi igitur illam nostram infelicitatem ejusque caussam scimus se nobis omnibus certissimo quodam verissimoque sensu offerre, quid obstat,

enim vitam aurei seculi descripsit, ita pergit: (p. 41, ed. Bas. sine anno): *ἐπεὶ δὲ προμηθέστεροι γεγονότες καὶ προβουλότεροι (οἱ ἄνθρωποι), τὸ πῦρ ἐφεῦρον, καὶ θερμοτέρων, ἤγουν πανουργοτέρων πραγμάτων ὠρέχθησαν, καὶ τὴν ἀπερίττου καὶ ἐλευθέρου βίου ἐκείνου μετέτρεψαν διαγωγήν — Κάκ τῆς χρήσεως τοῦ πυρὸς αἱ τέχναι προσεφευρέθησαν, δι' ὧν ὁ βίος κοσμεῖται, καὶ τὰ ἡδέα ἡμῖν καὶ τερπνὰ καὶ ἁβρότατα γίνεται, δίκην γυναικὸς ἡμᾶς καταθέλγοντα καὶ τρυφερωτέρους ἀπεργαζόμενα* etc. Video etiam perill. ***Heinium*** in Comm. not. praec. cit. p. 147. idem statuere, ***Prometheum***, inquientem, ***videtur adoptasse vetus poëta ad declaranda inventa vitae, imprimis artes, ignis ope excultas. In Pandora autem sapientiae jam reconditae semina latent, cum animadvertissent homines, mala vitae ex ipso illo cultu per artes, opes et copias rerum illata.*** Cfr. etiam ***Platonem*** in Philebo p. 219 (Bipont.).

[1] In hac enim historiae generis humani universae ultimae rationes quaerendae sunt.

quin antiquissimis etiam sapientibus ejusdem, quam longe postea Plato [1]; et Genevensis praecipue philosophus [2] adeo acute perspexerunt, quaeque, ut in singulis quibusque hominibus, ita in rebus etiam humanis universis non potest non sese exserere, luctae discordiaeque suspicionem obscuram certe animo obversari potuisse, persuasi simus. Quid si igitur mali moralis aeque ac naturalis initia, quid si hominis rerum altiorum perpetua cupiditate inducti e statu naturae discessum antiquus hoc nostro philosophemate sapiens descripserit? Quidni enim, si admittimus aliarum gentium de prima malorum humanorum origine traditiones, admittamus easdem in his quoque antiquissimis rationis humanae monumentis, quibus profecto tantum abest, ut nostram sapientiam temere inferre velimus, ut potius persuasum habeamus, auctorem hujus philosophematis eam, quam illo egregie expressit, veritatem obscure tantum atque haud explicite cogitasse [3]. Noverat sine dubio traditiones ipso longe antiquiores de aureo seculo et hominum primaevorum felicitate. Has undenam acceperit, nescimus quidem, sed in hoc nullam dubitandi caussam video, nisi forte eadem de caussa velimus etiam Hesiodum, Lucretium [4], Ovidium, Virgilium ceterosque omnium fere gentium poëtas

[1] Egregius est et ex ipsa hominis natura haustus *Platonis* ille μῦθος, animum hominis ex intelligibili mundo tanquam in exilium detrusum mundo sensibili adstrictum esse, in quo perpetua sit inter intelligibilem et sensibilem ejus naturam discordia, nihilque ei ex illo mundi intelligibilis statu reliquum manserit, quam obscura hujus memoria, acceptaeque in illo aeternae et inalterabilis ideae, quae tamen ipsae cum sensibili ejus natura nullo modo conciliari queant. Hinc sensibilem hominis naturam (ὕλην) Plato et Stoici disertis verbis mali caussam vimque Deo h. e. omni bono rebellantem dixerunt. Vide omnino cel. *Schulze Dissert. de summo sec. Plat. Philos. fine.* Helmstad. 1789.

[2] Vid. Comm. *Kantii* supra p. 2 not. 1 cit. p. 14. sq.

[3] Cfr. ill. *Eichhornius* in Allg. Bibl. der bibl. Litter. P. I. p. 990.

[4] De rerum natura L. V. Continet hic Lucretii liber innumera, quae serior de rebus humanis philosophia sibi vindicat, jam antiquo poëtae perspecta.

hominum ex aureo seculo discessum cecinisse negare. Cum vero praecipuam malorum humanorum caussam videret in eo positam esse, quod

nemo, quam sibi sortem
Seu ratio dederit seu fors objecerit, illa
Contentus vivat,

plerique autem, nunquam praesenti bono laeti, futurum semper tempus aucupentur, rerumque altiorum cupiditate huc illuc acti, quocunque tandem modo, bono malove, possint, studeant illi satisfacere, hunc *μῦθον* ita instituit: Felicissimos primaeva aetate fuisse homines, sed cum sorte sua non contenti, a simplicitate naturae desciscentes, ad res altiores (mythice: ad Deorum cibos) anniterentur, felicem illam sub naturae imperio conditionem perdidisse (a Diis paradiso expulsos esse). Cum vero hieroglyphica exprimendum esset philosophema, hanc, quam nunc habet, formam nactum est. Ita serpentem v. gr. illi philosophus intulit, ut illius, quam diximus, cupiditatis illecebras et hominis ad malum persuasionem eo posset perfectius exprimere. Pinxit igitur hunc sine dubio fructus sapientiae comedentem, homines dein in illos cupidis oculis defixos, dehinc et hos comedentes, postremo Deos felici horto miseros homines expellentes [1]. — Sed nunc ad philo-

[1] Liceat in hoc loco aliquantisper morari propter *Gamborgium*, auctorem libri p. 10, not. 2 citati. Persuasum huic est, ex hieroglyphica hoc caput descriptum esse. Ac facile quidem ei concedimus, quod urget inprimis, eum, qui de historia hieroglyphica expressa non antea instructus sit, in sensu illius exponendo non posse non errare. Sed non video, cur Moses, qui magnam vitae suae partem in Aegypto transegit, non tantum aeque certo sed certius etiam Gamborgio historiam illa hieroglyphica expressam scire potuerit? Poterat vero Moses ab (exoterica certe) Aegyptiorum religione prorsus abhorrens, etsi sensum hieroglyphicae sciret, alium tamen ei sensum tribuere. Sed non video, cur *hunc* ei praecipue sensum tribuerit, nisi antea de aureo seculo et primitiva hominum felicitate inaudierit. Deinde valde dubito, an justa argumentatione progressus sit *Gamborgius*. Ita enim argumentatur: quoniam hoc caput ex hieroglyphica desumtum sit, hieroglyphicas autem

sophematis nostri explicationem propius accedemus, et non modo sensum, si qua poterimus critice, sed et quanta sit in imaginibus ejus veritas, primum ex ipsa animi humani indole, deinde ex historia generis humani universa philosophice ostendemus. Id unicum praemonere liceat, in *critica* me tantum et *philosophica* expositione versaturum esse.

§. VI.

Quodsi hoc nostro philosophemate *mali moralis initium* describi putes [1], vides ominosum serpentem vetitos homini fructus laudibus primum efferentem, mirum quantum sapientiae hominibus illos comesturis pollicentem, moventem omnia, hominem ab omni parte blandis illecebris impetentem, mulierem autem, simulatque ad hunc attendit, haesitantem, dubitantem, mali ipsius veluti curiosam, postremum fructus, sed nonnisi sub ratione boni, comedentem. Egregia vero imago hominis suae sibi libertatis conscii, hac libertate in quamvis partem uti cupientis, sed tamen ab eo, quod lex boni jubet, non discedentis, nisi hac primum ipsa prorsus infirmata, aut ad *suam* certe voluntatem quomodocunque accommodata, posito vero ex altera parte alio agendi

in Obeliscis maxime Aegyptiorum adhibitas fuisse constet, in Obeliscis autem regum suorum historiam Aegyptii consignaverint, etiam illam hieroglyphicam, ex qua hoc caput desumtum sit, in Obelisco Aegyptiaco expressam fuisse, et partem antiquae historiae regum Aegyptiacorum continuisse. Sed hoc caput ex hieroglyphica *Obelisco* expressa desumtum esse, haud mihi sufficienter comprobavit. Comprobasset, si in Obeliscis *tantum* publice expositis hieroglyphicas adhibitas fuisse ostendisset, sed scimus, etiam *sacerdotes* Aegyptiorum in *mysteriis* suis hieroglyphicis usos fuisse, iisque arcana placita expressisse. (cfr. *Herodot.* L. II, c. 36. *Manetth.* ap. *Ios. contr.* Ap. L. I, c. 14). Moses igitur, si in eorum mysteria admissus est (§. II), poterat hieroglyphicae, ex qua hoc monumentum depromsit, explicationem a sacerdotibus audire. Taceo dubia alia, quae contra hypothesin viri ceteroquin eruditissimi proferri possent.

[1] Utriusque explicationis (de origine *mali moralis tantum*, et de origine *malorum humanorum universe* agere hoc caput) rationes hic *aequa lance* ponderabimus.

momento, illi jam legi praevalente et cum bono aliquo conjuncto, quod ipse, quantum potest, exornat et effert, atque ita ad legem boni deserendam sensim se ipsum pellicit. Quodsi vero hoc nostro philosophemate *hominum ex aureo seculo discessus* describitur, hujus autem ipsa ratio dux et auspex fuit, videmus profecto hic illud praepotens in nobis rationis imperium, quod, ultra angustos sensuum limites vi nos insuperabili propellens, res usque majores et altiorem dignitatem, ipsius ope consequendam, nunquam non ante oculos ponit. Videmus vero rationis jam primum exsertae luculenter descripta initia. Nam cum sensus res doceant, ut sunt, non ut *necessario* sunt, homo rationi obsecutus primum nexum rerum *necessarium* (v. 4. 5) inquirens spontaneitatem suam exserit. Deinde, cum primum secum ipso habitare coepit, legum necessariarum in ipso positarum sibi conscius factus, lege inprimis boni, si non explicite cogitata, obscure tamen percepta, bonum malo dignoscit (v. 7). Observamus hic antiquissimarum linguarum in una re designanda egregium consensum, felicem quippe infantiam boni malique inscitia designantium [1], nota profecto verissima, nam ut generis humani universi, quodsi poëtis fides est, fuit, ita certe et singulorum hominum aurea aetas est [2],

[1] Nota v. gr. est Telemachi apud *Homerum* juventutis descriptio:

ἤδη γὰρ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα,
Ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρηα, πάρος δ' ἔτι νήπιος ἦα.

Cfr. *Diog. Laërt.* in *vit. Zen.* L. VII, §. 92. et *Grotii Scholia* ad Gen. II, 9. et eundem *de jure belli et pacis* L. II, c. 2.

[2] Liceat h. l. obiter memorare illum inter singulorum hominum et totius generis humani historiam consensum, qui tantus est, ut etiam hanc in rem commode uti possis illo *Leibnitiano: „Animum humanum esse speculum Totius“*. Maxime hic consensus philosophos juvare potest in antiquissima generis humani historia scrutanda. Aut enim *experientia ducti*, ex comperta generis humani historia rationibus subductis, aut *a priori*, ut ajunt, h. e. secundum principia ex ipsa animi humani indole hausta ad illam concludunt. Hinc credimus etiam, historiam generis humani philosophicam posse *comparative* saltem a priori constitui, cujus rei specimen §. seq. dabimus.

ex qua egressi in humanae miseriae communionem pervenimus, simulac, nostri conscii facti, quid bonum, quid malum sit, perspicientes, rationis auspicia sequi coepimus. Dubito igitur, an *hominum ex aureo seculo discessus* aptiore imagine designari potuerit, quam hac; rationis enim est bonum malo dignoscere, atque ejusdem secuti auspicia a naturae imperio discessimus. Deinde si *mali moralis initia* describi hoc nostro philosophemate putes, ex ipsa animi humani indole hausta est *nuditatis* imago, v. septimo adhibita. Nam quodsi rationis legem deseruimus, mox in nobis ipsis, ubi interminatam virtutis altitudinem nobis propositam intuiti sumus, exoritur nostri ipsorum contemtio, et obsequii, sensibus ac propensionibus nostris praestiti, pudor. Verum hic pudor, illaque nostri ipsius contemtio jamjam rationis in nobis efficaciam supponunt; quodsi vero rationis libertatisque prima in nobis *initia* descripta hoc cupite fuerint, egregiam sane imaginem admiror, infelicem hominem vivis veluti coloribus depingentem, qui, simulac felicem inscitiam vel una cogitatione abjecerit, nunc primum liber, quomodo libertate utendum sit, ignarus, desertus a natura, sibique soli relictus [1], res sibi quidem videt altiores propositas esse, sed hoc ipso etiam, quantum sit id, cujus egeat, quantum id, quod nesciat, expertus, rerum majorum impatiente et trepida quasi cupidine huc illuc in diversas partes agitur, moliens omnia, si vel acquiescere tandem vult, in ficulnea (v. 7) saepe paupertate acquiescit [2]. Illa certe hominis jam primum a natura discedentis *infirmitas* et *inopia*, conjuncta cum *rerum altiorum cupiditate, in ipsius natura fundata*, non video, quanam potuerit aptiore, quam nuditatis pudorisque imagine, depingi? Vividissimis etiam ille nuditatis h. e. infirmitatis sensus conjunctus cum

[1] *Lucret.* L. V, v. 224:

— — *ut saevis projectus ab undis*
Navita, nudus —

[2] Cfr. egregium *Herderi* locum in Ideen zur Phil. der Gesch. der Menschh. P. II, p. 409 ed. min.

rerum usque majorum desiderio sequenti imagine expressus est, cum, ipsorum Deorum voce audita, nudi homines fugiunt, et, cur fugerint, quaerentibus Diis respondent, quod nudos se conspexerint. Eadem imago aptissima est, si mali *moralis* initia capite hoc descripta fuerint. Namque simul, bonum quid sit et malum, homo cognovit, nudum se conspicit, h. e. ad malum proclivem [1], nunc primum *suae* voluntatis normam supremae legis imperio videt oppositam, itaque hanc pavet potius et metuit quam amat, vel certe eam nonnisi cum verecundia quadam *veneratur* [2]. Descripserat philosophus interna animi mala, cum primaevi homines a felici naturae imperio discessissent, exorta, descripserat hominis ad malum propensionem, primo rationis usu sese exserentem, descripserat insuperabilem in animo humano rerum usque altiorum cupiditatem, conjunctam cum perpetuo imbecillitatis humanae sensu, nunc externa etiam mala accedunt, hominis e statu naturae discessum insecuta. *Μῦθος* autem ut sit eo exactior perfectiorque [3], serpenti etiam poenam dixisse Deos, modo naturae serpentium prorsus conveniente, poëta fingit. Humi igitur superbum animal incedat, quique sapientiae fructus tetigit serpens, pulverem mordeat. Qui terrae principem, hominem (Gen. I, v. 26. 29. 30) pellexerat, a ceteris animantibus exsecretur, inprimis autem hunc inter et illum

[1] Cfr. *Clerici comment.* ad. v. 7.

[2] Meminerimus, hieroglyphica expressum philosophema fuisse. Poterant igitur animi motus interni nonnisi motibus externis designari. Igitur, sive mali moralis primam originem, sive omnino malorum humanorum omnium initia et hominis e statu naturae discessum describi hoc philosophemate putes, poterat et pudor malefacti et solicitudo sensusque imbecillitatis in homine, sibi jam soli relicto, exortus, nulla aptiore imagine, quam nuditate et intuitu nuditatis exprimi.

[3] Serpens quidem eo tantum fine philosophemati illatus erat, ut hominis ad vetitos sapientiae fructus tangendos se ipsum pellicientis interni animi motus eo possent accuratius exprimi, sed, cum illi illatus esset, quoniam lex est fabulae cujusvis, ut *in ea perficienda omnia finem suum nanciscantur*, serpens etiam nullo modo poterat intactus relinqui.

inimicitiam Dii perpetuam sanciunt [1]. Quodsi vero mali moralis initia descripta hoc philosophemate dicas, haec profecto, quae

[1] Orientalem *μῦθον* esse meminerimus: abundat enim Oriens serpentibus venenatis et maxime periculosis, unde celebrata viatorum, quibus adversus illos se muniunt, *τελίσματα*. (*Bochart Hieroz.* P. II, p. 387). Etiam illud odium in proverbium cessit. Ante Jovem etiam non fuisse venenatos serpentes fingit *Virgilius*, Georg. I, 129:

„Ille (Jupiter) malum virus serpentibus addidit atris".

Verbum שׁוּף, quod h. l. occurrit, tantum in duobus aliis locis Job. 9, 17. Ps. 139, 11. deprehendimus. Quodsi cognatas linguae hebraeae dialectos consulas, memoranda praecipue videtur sign. verbi *chald.* שׁוּף. Idem enim notat quod hebr. דָּכָא, pro quo positum est etiam in vers. chald. Ps. 94, 5. Idem verbum *Chaldaeis* et *Syris* significat *fricare, limare, scalpere*, unde *chald.* מְשׁוּף est *acuti* quid. Sed scimus etiam, verba media Wav et media geminata saepissime inter se permutari. Atque ita chald. שַׁף syr. ܫܦ idem quod chald. שׁוּף, *conterere* nimirum, significant. Quid si igitur hunc significationum verbi שׁוּף ordinem faciamus, ut 1) significet *laedere*, notione *generali*, 2) deinde spec. laedere *conterendo* (chald. שׁוּף, *fricando* (chald. et syr. שׁוּף), *premendo*, unde 3) *prope ad aliquem accedere*) quae notio conspicitur in v. arab. سَافَ, quod constr. cum accus. سَافَهُ *pressit eum*, h. e. prope ad eum accessit, coll. S. R. *Storrii Progr.* §. 1. not. a cit. p. 5. et *Castelli Lex. heptagl.* col. 2494), hinc a prope accedendo 4) *odorare*, hinc 5) *explorare* (vid. *S. R. Storrius* l. c. p. 6) similiter ut arab. شَمَّ in Conj. III. notat *appropinquare, alicui* (etiam *hostiliter*, cfr. *S. R. Storrius* l. c. not. 9) et *odoratu aliquid percipere, explorare* (*Gol.* p. 1308). Ita verb. ar. جَحَفَ a *Golio* (p. 469) dicitur notare in Conj. I. *decorticare* (fricando) et *detrimento afficere, laedere*, deinde in Conj. III. i. q. زَاحَمَ *premere* (velut in densa turba) et in Conj. IV. *prope accedere*. Videmus in utroque verbo arctum harum significationum omnium inter se nexum. Igitur locum Job. 9, 17. verto: *Conterat me* (ex signif. verbi chald. שׁוּף) *in procella*. Locum vero Ps. 139, 11: „et dixi, *premat* me caligo" ad instar *Horatiani*: *Prudens futuri temporis exitum caliginosa nocte premit Deus*. Omnino verba *premendi* linguis in omnibus *tegendi* significatum includunt. Ita hebr. עָשָׁה Zephan. III, 19. Ezech. XXIII, 3. 21. Esaj. 43, 13. atque etiam Job. 23, 9. significat *premere, subigere, affligere*, et aliis in locis (vid. *Schultensium* ad Jobi l. c.) sec. arab. غَشَا *tegere*. Hunc vero nostrum locum verto ita: Hic *premet* s. conteret caput tuum, tu vero eum *laedes* in calce.

sequuntur, meo quidem judicio, haud valde apta essent. Poterat philosophus alios mali moralis fructus, quam hosce praecipue humanae vitae labores, nominare. Haec certe Deorum praesagia, novum, quem hominibus minantur statum, opponunt statui meliori, in quo non erat hic omnis, quem praedicunt, labor, non aerumna et animi, finem laborum nusquam conspicientis, solicitudo, tempus innuunt aureum, cum nondum arva coloni subigerent, sed sponte fructus nascerentur, cum viverent homines

Νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοῖο
Νούσων τ' ἀργαλέων, αἵτ' ἀνδράσι γῆρας ἔδωκαν,

et si tandem eis erat e vita discedendum, mors malum haud esset[1], sed morerentur

— — — — ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι.

Videmus certe hominum a primitiva felicitate discessum vividissimis coloribus depictum, videmus morbos ceterosque vitae humanae labores miseros homines obruentes, videmus sublatam (v. 15) auream inter mundi primordia pacem, hominis cum tota natura concordiam et securam in illo statu quietem, ab omnibus omnium temporum poëtis celebratam[2]. Igitur mulieri imponitur partuum difficultas, viri imperiosi necessitas, poena prorsus ei, quod patraverat, conveniente. Eadem, quae sua cupiditate inducta peccaverat, nunc suis doloribus infelix sit, quae sua virum auctoritate pellexerat, ea serva sit viri[3], quo tamen carere nequit.

[1] Nesciebant enim, quando moriendum esset, nec tristem leti necessitatem perspexerant. Postquam ratione uti coeperunt, primum *futuri temporis*, atque ita *mortis* etiam exspectatio in homine orta est. Cfr. *Rousseau sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* P. I, p. 57. *Kant* comm. Muthmaßl. Anfang der Menſchengeſch. p. 9. 10.

[2] Cfr. Herder vom Geiſt der ebr. Poeſie P. I, p. 159. et loca poëtarum a *Lowtho* cit. ad Esaj. 11, 6. et b. *Michaëlis Epimetr. ad hujus praelect. de p. hebr.* p. 191. Cfr. inprimis v. 15. cum Esaj. 11, 8. 65, 25. In utroque hoc loco laetum futurae felicitatis praesagium est, quod imaginibus ex aureis mundi primordiis petitis exornat vates.

[3] Orientalem *μῦθον* esse, iterum meminerimus.

Videmus praeterea omnia virili aeque ac muliebri indoli quam convenientissime dicta esse. Mulier plerumque contenta est, si intra *suos* limites praecelluerit, sed virum (v. 17 sq.) curae multiplices exercent, nocte dieque consiliis ultro citroque agitatur [1], res omnes molitur, eumque vel summum, quod poterat, culmen tetigit, tempus est discedendi ex scena, nec *perficere* quicquam potest, sed omnia tantum incipere et ad definitum quendam gradum perducere, felix, si quid boni *posteris* severit, iterum discessuris (v. 19). Ingratam itaque tellurem (v. 17), quae sponte quondam fertilis erat, proscindere vir jubetur, infirma autem mulier vix partus sustinet, igitur serva sit viri, sed eo ipso etiam hujus tuta auxilio: haec intra *domesticos* limites (v. 16) manere jubetur, ille *foras* ubivis omnia moliatur. Verum haec, quaecunque tandem sunt, mala communis leniat amor (v. 20), atque ipsa illa mulieris poena (v. 16) fiat mutui cum viro amoris conciliatio [2]. Egregie huic *μύθῳ* poëta intulit illud amoris firmissimum vinculum, prolis numerosae communionem, et illud antiquissimi orbis liberorum studium, quod tantum erat, ut, quo plures mulier peperisset, eo majore in honore haberetur [3]. Descripserat nunc hominis ab

[1] — — — *οὐδέποτ' ἦμαρ*
Παυσάμενος καμάτου, καὶ ὀϊζύος, οὐδέ τι νυκτὸς
Γινομένης, χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.

[2] Antiquiore sine dubio *μύθῳ* traditum erat *significans* primae hominum matris nomen, quod huic traditioni egregie inseruit poëta, quodque hieroglyphica etiam, propterea quod significans erat, exprimi potuit. Nescio, an singularis etiam sensus in eo quaerendus sit, quod mulieris, quae primum vetitos fructus tetigisse narratur, praecipuae in hoc philosophemate partes sint. Certe etiam Hesiodi Pandora, quae mala terrae omnia intulit, *mulier* est. Statuitne auctor philosophematis, rerum altiorum cupiditatem ad mulieris praesertim ingenium atque indolem pertinere?

[3] Ita omnino vivis hoc in *μύθῳ* coloribus matrimonialis amor, malorum praecipue bonorumque maritum inter et uxorem communio picta sunt, ut facile perspiciam, quomodo auctor libri: Die älteſten Urkunden der Hebräer für freimüthige Alterthumsforſcher in eam opinionem devenerit, carmen matrimonium commendans hoc capite contineri.

imperio naturae discessum, descripserat hominem inopem et periculoso in tramite constitutum (v. 7), de futuro tempore anxium (v. 18. 19) sibique ipsi diffidentem, cumque non perspiceret, quod multi postea, iique egregii, philosophi nullo se modo perspicere posse fassi sunt, quomodo in hac rerum omnium ignorantia, in hac experientiae omnis inopia, progredi homines, sibi soli relicti, potuerint, ipsos illis Deos succurrisse, res, quae ad usum maxime vitae pertinebant, eos edocuisse, et hoc modo infelicem eorum conditionem sublevasse [1] refert. — Atque ita tandem ad tristem dramatis exitum devenimus. Homines, rationis libertatisque auspicia jamjam sequentes, ipsis similes factos veluti moerentes Dii declarant [2], ne vero ad immortalitatis etiam fructus [3] temera ferantur audacia, felici eos horto non expellunt tantum, sed et Cherubis arcent. Jam igitur conspicimus hominem ab ipsa natura ex illo felici statu, nulla prorsus ad eum redeundi spe relicta, dimissum. Enimvero si nobis ad illum statum redeundum foret, nunquam ex eo discessissemus. Longe autem majoribus nos rebus servatos esse, ipsius rationis vis nobis insuperabilis [4]

[1] Expressit hoc imagine *singulari* (v. 21), poscente id quippe totius philosophematis, et hieroglyphicae, qua expressum fuit, ratione. Ut hoc autem praecipue exemplum deligeret, movit eum imago v. septimo adhibita. Novimus etiam, antiquissimas gentes inventa vitae pleraque singulari Deorum beneficio tribuisse. — Ceterum apud *Lucretium* ineuntis culturae descriptio eadem fere est:

„Inde casas postquam, ac pelleis ignemque pararunt,
Et mulier conjuncta viro concessit in unum —
Tum genus humanum primum mollescere coepit“ etc.

[2] Verba הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ non aliter intelligi possunt. Nam si כ ponitur post הָיָה, hoc plerumque significat *fieri*, ut *Deuter.* 7, 26. 1 *Sam.* 25, 26. 2 *Sam.* 18, 32. cfr. *Genesin* ed. E. *Scheid* 1781. ad h. l. judic. a S. R. *Doederleinio* (theol. Bibl. P. II, p. 13).

[3] Multa antiquissimas gentes de cibo immortalitatis fabulatas esse deprehendimus. Ita etiam *Indorum* ἄνθρωποι gigantes referunt, olim immortalitatis cibum, sed frustra quaesivisse (vid. *Herderi* Ideen zur Phil. der Gesch. der Menschheit, P. II, p. 409 ed. min.).

[4] *Kant l. c. p.* 5.

persuadet, quae, ut e felici naturae statu nos eduxit, ita ad res usque altiores et ad fines postremum summos quaerendos adeo nos acriter impellit, ut, etsi inter multiplices humanae vitae labores saepe felices Edenis arbores desideremus, tamen, si vel ad illam redire liceret Arcadiam, praelatis immensis vitae nostrae laboribus, nunquam profecto reverteremur [1].

§. VII.

Sed, ut in uno rerum humanarum omnium quasi obtutu conquiescamus, ipsa etiam generis humani universa historia hoc nobis antiquissimum rationis humanae monumentum explicet. De malis enim humanis, quorum maximam partem ipsa nobis nostra cultura tulit, eadem, quae hujus forsan philosophematis auctorem torquebat, solicitudo unumquemque, cui res humanae curae cordique sunt, potest exercere. Magna certe quaestio et gravis est, quomodo culturae h. e. rationis in nobis exsertae initium malorum etiam humanorum initium fieri potuerit, qua de caussa tunc maxime felicissimi fuerimus, cum ab omni rationis usu, hoc est vero, a summa, quae nobis inest, dignitate quam longissime abessemus. Rerum autem humanarum omnium rationes cum sint in nobismet ipsis positae, anteaquam illam quaestionem soluturi sumus, nobiscum ipsis aliquantisper morabimur. Facile vero nos quidem animadvertimus miram quandam in nobis ipsis discordiam, eamque exinde ortam, quod media natura et in duplici rerum ordine constitutus

[1] Cheruborum imago forsan hanc ob causam adhibita est, quod in illis locis fabulosis (p. 14, not. 2) degere etiam portentosa animalia (§. IV) fabula ferebat. Aut certe novimus poëtarum antiquissimorum communem morem, rerum portenta et monstra in partes terrarum ipsorum tempore ignotas rejiciendi. (cfr. ***Heynii*** comm. §. 1. not. 4. cit. p. 143). Ita ***Hesiodus Gorgones et dracones Hesperidum*** ponit *πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο, Ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός.*
„***Quo***,
ut ait de iisdem loquens ***Lucretius***, L. V, v. 37,
— ***neque noster adit quisquam neque barbarus audet***".
Paradisum autem antiqua traditio C. II. ponit in terra incognita et fabulosa (p. 14, not. 2.)

est homo, sensibus ex altera parte adstrictus, ex altera civitatis intelligibilis socius. Nimirum homini sensibus adstricto sufficit, se benignitati *naturae* aut prorsus *permittere* aut ita *determinare naturam*, ut iis, quae poscunt *sensus*, satisfiat; hominis vero in intelligibili rerum ordine collocati interest maxime *spontanea sui ipsius determinatio*, ut naturae *intelligibili*, longe altiora postulanti, satisfiat. Verum cum natura necessitate, spontaneitas libertate nitatur, ita nos ab nobis ipsis discrepamus, ut neque sensibilis homo intelligibilem, neque hic illum sine suorum ipsius finium detrimento juvare possit.

Tria autem praecipue sumere possumus. *Primum* hoc: unum tantum sese in homine characterem (sensibilem aut intelligibilem) exserere, ita ut et unum tantummodo (natura aut libertas) hominis intersit. *Alterum*, ut vel uterque se, homo sensibilis et intelligibilis, *conjungat*, *suis ipsius* uterque finibus posthabitis, vel ut suos uterque fines, nulla *alterius* ratione habita, prosequatur. *Tertium*, ut alter alteri imperet. Ex his quodsi humani generis historiam consideremus, primum characterem se solum intelligibilem exse ruisse, nusquam deprehendimus. Sensibilis autem tum solus se exseruit, cum se totum homo naturae permitteret, quod, nisi meris nos somniis lusit communis primaevi orbis, servata fabulis, fama, factum est inter aurea illa infantiae humanae primordia. In sensibus autem cum sit nonnisi passio, aut actionis gradus tantummodo minimus, isque passione extortus quasi, homo, dum auream aetatem vivebat, naturae *paruit* tantum, instinctum (Gen. III, 2. 3) sine dubio solum secutus, felix innocentia, felix rerum altiorum ignorantia, felix intra angustos sensuum limites. Sed simul *spontaneitate* sua usus erat, quoniam in statu naturae sensibus tantum *paruit*, tum primum ex illo statu *discessit*, quem, si naturae obtemperamus, felicem praedicamus, sed quodsi rationem, longe nobis altiora commonstrantem, audiamus, tanquam nobis indignum rejicimus. Atque hunc e statu naturae discessum, exortaque inde prima malorum humanorum initia descripsit egregie antiquus nostra fabula philosophus.

Qua vero ratione illa hominis ab imperio naturae defectio

malorum humanorum initium fieri potuerit, jam nobis facile apparebit. Namque simul utrumque characterem exserere coepimus, vel unus se alteri submittere poterat, vel uterque fines suos, neglecto altero, prosequi. Ita vel homo intelligibilis poterat se sensuum conditionibus extra ipsum positis subjicere, quod ratio nunquam comprobat, vel homo sensibilis poterat sese altiori rationis moderamini submittere, atque ita a semetipso desciscere, vel cum homo intelligibilis, sua libertate valens, a sensuum necessitate haud pendeat, poterat ille fines suos, neglecto sensibili homine, prosequi, unde exsertae spontaneitatis initium poterat esse simul initium *malorum hominis sensibilis* (Gen. III, 16—21); atque ex altera parte, cum homo sensibilis, illo neglecto, possit fines suos prosequi, poterat initium exsertae spontaneitatis simul esse initium mali *moralis* (Gen. III, 6. 7). Itaque cum primum spontaneitatem suam homo exsereret, exortum in eo est domesticum illud dissidium, quod, qui vel tantillum secum ipso habitare didicit, inter hos vitae humanae labores, inter innumeras boni malique luctas, in hac bonorum malorumque perpetua conjunctione non potest non persentire. Verum enimvero in illo ipso altiori rationis dominio tantam ex altera parte dignitatis humanae altitudinem conspicimus, ut vel hac sola de nostris nos malis solari et majoris felicitatis laeta exinde auspicia capere possimus. Cur tamen ex illo primitivae felicitatis statu discedendum nobis fuerit, quisque futurus tandem sit rerum humanarum omnium finis, justa existit quaestio, estque etiam in hac progressuum humanorum consideratione ad animum cujusque, qui non res humanas omnes a se omnino alienas putat, movendum efferendumque vis adeo singularis, ut rerum humanarum omnium cursum, hoc nostro jam philosophemate designatum, quin persequar, haud mihi temperem.

Ordiamur a miserrima hominis conditione, quam plerique, injuriam naturae facientes, ad statum naturae etiam referunt, ordiamur ab illo tempore, cum, amissa ex altera parte ea, quam sola natura porrexerat, felicitate, nec tamen ex altera parte ita

in homine altiore illius moderamine praevalente, ut hujus quaedam quasi compensatio existere potuisset, illa se omnis spontaneitas in *sensibus* tantum exsereret, itaque non hujus praecipue, sed sensuum, illa adjutorum, regimini homo obtemperaret. Igitur, quodsi *actiones* hominis illo tempore spectes, primum agendi principium erit *amor sui* (Gen. IV, 5), nec alia erit virtutis quam ex sensuum imperio dijudicatio. Sensus autem spontaneitate adjuti, multo jam plura poscunt, propterea quod jam primum homo diversas inter se sensationes comparat (Gen. III, 6), jucundiora diligit, rejicit ea, quae sufficerant olim, et quo jucundiora deligit, eo usque majore meliorum cupiditate ducitur. Hinc prima *laborum* initia (Gen. III, 17), *terrae*, cujus spontanea olim fertilitate contenti homines fuerant, *cultura* (III, 17. IV, 2), ceterorum *animantium subactio* (III, 21. IV, 2), plurium usque rerum in humanos usus conversio, primarum, *quas poscebat necessitas*, *artium* rerumque, quae ad vitae maxime usum pertinebant (IV, 21—23), inventio. Inde *diversorum diversum vitae genus* (IV, 2. 20), *diversorum* inter se *pugnantes utilitates* (IV, 2 sq.), hinc *discordiae bellique* prima initia (IV, 8), posthac, ut et adversus hostes se defenderent, et ea, quorum indigebant, facilius sibi compararent homines, orta est *societas*, antea arbitraria, nunc, quoniam alter altero egebat, *necessaria*, ex hac libertatis singulorum diminutio et *dominatio* (sed propter rudem barbarorum feritatem inconstans), eumque societate prima quoque *linguae communis* initia. Quoniam autem illo tempore nec ulla se judicandi vis in homine prodit, superstitiosum hominem, paventem ipsam, qua duce felicissimus olim fuerat, naturam, monstra ubique et portenta rerum captantem conspicimus. Neque in eo erit *gratuita* illa ex eo, quod natura sua *pulcrum* est, *voluptas*; hanc enim infimus spontaneitatis gradus haud gignit, nec ille quicquam praeter utilitatem sectatur, neque vult aliud quicquam, quam quod sensus quomodocunque afficiat.

Verum ubi feliciora sensim generi humano tempora illuxerunt, et ad altius spontaneitatis dominium evecti sumus, illa

se coepit in *intellectu* maxime et *facultate judicandi* exserere. Ac primum quidem cernebatur in sensibus, sed non in horum tantummodo gratiam efficax, sed semet ipsam sensuum ope efferens. Igitur tum primum exortus est excolique coepit *pulcritudinis sensus*, in *societate* praesertim vigens, cumque hoc primi *humanitatis* flores, maxime e desiderio, voluptatem cum aliis etiam communicandi, progerminantes, hinc artes, a parvis primum initiis profectae, a natura ipsa edoctae, usu et exercitatione magis usque perpolitae et ad naturae postremum ipsius superationem evectae. Jam primum magis usque fugari *superstitio* coepit; jam primum etiam, quae experientia accepta erant, ad *scientiam* revocare coeptum est. Illa autem judicandi facultas in *actionibus* humanis cum non tam virtute, quam prudentia, cernatur, nondum illa *communis* inter homines et ad omnes pertinens virtus agnoscitur, neque haec legibus in nobis ipsis positis, sed legibus tantum externis aestimatur, igitur nec de *summis*, ut singulis hominibus, ita generi humano universo propositis finibus cogitatur, nec illa sublimis dominatur *φιλανθρωπία*, quae non certis sese regionum hominumque limitibus continet, sed ad universum terrarum orbem et ad *unam* omnium hominum familiam pertingit. Cernitur autem illa judicandi facultas primum *inter singulos* (unde oriuntur *mores singulares* et molesta *consuetudinis* vis, hinc *luxuria*, *invidia*, *dolus*), deinde inter *singulos et totas societates* (unde nunc primum constans plurium vel unius auctoritate instituta *societas*, *legum* ferendarum prudentia, artes *imperii*, unde postremum *δεσποτεία*, hominum in homines saeva *tyrannis*), posthac inter *societates singulas* (unde artes pacis et belli, unius cum altera aemulatio, et ad mutuos usus conjunctio).

Hanc vero nobis praecipue aetatem plurima eorum, de quibus philosophi maxime conquesti sunt, malorum tulisse, ex his, quae diximus, apparet. Ingruerunt hoc tempore in genus humanum mollities et luxuria, hinc morborum terris incubuit cohors, exorta sunt innumera vitia, quae nonnisi in societate existere

poterant, hinc poenarum, ipsam naturam evertens, crudelitas, nox servitutis innumera mala, artis politicae dolus et fallacia, postremum bellum arte perfectum, et hominum in homines furor et saevitia. Enimvero erat hic medius quasi culturae gradus, malis hominum eo magis invalentibus, quo magis valere coeperat hominis spontaneitas, non summo rationis arbitrio, sed sensuum maxime conditionibus constans, non virtutis, sed prudentiae legibus gubernata. Admiremur autem in his maxime malis sapientissimum rerum humanarum consilium, ex quo haec ipsa tandem mala ad summos humani generis fines perficiendos mirum quantum contulere. Illa enim malorum in nos ingruens vis non tam depressit animum, quam exacuit, fecit nos non tam nobismet ipsis diffidentes, quam de eo, quod, si velimus, possimus, certos atque confidentes, coëgit quasi nos, ut animo magis usque exculto et perpolito in nobis ipsis malorum solamen quaeramus, mentemque a sola horum consideratione altioris usque et felicioris perfectionis assequendae studio avocaremus, exuerunt nos illa mala naturali ruditate, sensuum indomitos stimulos represserunt, animumque, non quidem illum meliorem factum, sed ad humanitatem tamen magis magisque compositum, ad supremum solius rationis dominium praeparurunt. Laetiora igitur nobis post haec et feliciora tempora affulgent, positos ante nos conspicimus summos humani generis fines, in quos res hominum universae, et quaecunque tandem vel singulus quisque pro rebus humanis egit perpessusque est, postremum collimant. Hos ubi quis accuratius perspexerit, certo non erit dubius, utrum malit homines in primitivo statu mansisse, an, illo relicto, ad hanc tandem altitudinem perventuros esse. Qui vero nobis id obvertit, potuisse nos absque tot tantisque malis ad eandem altitudinem evehi, videtur is mihi, aut ut homines non simus, aut ut non nostris illam altitudinem viribus, sed immeritae tantum alicui fortunae benignitati debeamus, h. e. ut omnis illius dignitas pereat, postulare. Anteaquam vero ad illam nobis evehi altitudinem continget, tempus praecedat necesse est, in quo *pro*

re maxime sua jam primum spontaneitate dominante, *ratio* ipsa praecipue excolitur, inquiritur itaque in ultima veri bonique principia, in nobis ipsis posita, superstruuntur his, firmo utpote tandem fundamento, disciplinae scientiaeque omnes (etiam eae, quae experientia nituntur), suspiciuntur tandem summi et ultimi, ut singulis, ita *toti hominum generi* praefixi fines, agnoscuntur sacrosanctae humanitatis leges, quae rationis legibus nituntur, indeque jam primum exoritur unius hominum familiae, una lege unoque fine conjunctae, sublimis in animis hominum notio. Sed cognitam et perspectam veritatem de coelo in terram vocare, h. e. re ipsa etiam exprimere, feliciori tempori servatur.

Superest enim id, quod supra jam diximus, ad historiam generis humani transferendum esse, ut unus hominis character imperet alteri suaque vi praevaleat. Exseruerat se primum in homine unus tantummodo character, sensibilis; mox ubi intelligibilis accessit, aut se uterque *conjunxit*, aut alter alterum *posthabuit;* nunc, ut *alteri imperet, tertium* est. Vidimus quidem saepe in historia humana sensibilem characterem alteri praevalentem, maxime senescentibus gentis alicujus viribus, sensim ad barbariem relabentis. Fieri enim hoc non potest, nisi omnis antea spontaneitas oppressa fuerit, in cujus quippe viribus quandam, ut ita dicam, infinitatem agnoscimus, nonnisi summis rationis finibus perfectis explendam. Verum in illa omnium hucusque gentium communi sorte nihil est, quod nos de rebus humanis universe desperare jubeat. Nam quaevis gens confert ad summos humanitatis fines proferendos, sed, ne summo totius ordini praeproperet, ubi suo tempori satis fecerit, ut discedat e scena, in fatis est, nec ulli aut populo aut homini ulterius progredi licet, quam via humano generi universo praescripta patitur. Universum autem genus humanum in id quasi educatum, eumque ultimum esse historiae humanae universae terminum, ut ad solum rationis imperium res hominum omnes redeant, ut leges rationis purae et ab omni sensuum imperio alienae rebus humanis universis expri-

mantur, ipsius nobis nostrae rationis vis infinita persuadet. Hunc igitur si nobis finem tetigisse datum fuerit, id eveniat necesse est, ut ultimae boni verique in nobismet ipsis positae leges ubique dominentur, ut virtus propter se colatur, ut fiat bonum propterea, quod bonum est, ut verum diligatur, quoniam verum est, rejiciatur falsum, quod falsum est, ut, si verbo res dicenda est, in aurum tempora priscum redeant (*Horat. Od.* L. IV, 2), sed sola duce et auspice ratione.

Dissertationis hujus doctissimo auctori praeses[1].

Dissertationem, quam abs *Te* edendam et me comite defendendam mecum communicasti, *Tuam* esse ut constet, cum et *Tua* et mea interesse videatur, non possum non quin publice profitear, *Te* et in sumendo et pertractando argumento nonnisi *Tuum* sensum *Tuumque* ingenium esse secutum, nec mei quidquam accessisse, immo ne potuisse quidem accedere ob temporis angustiam: quae et causa fuit, cur penitus abstinerem a *Te* commonefaciendo, ut ad animum revocares expenderesque, quae nuperrime de constituendis finibus terminisque, quibus continere se debeat opinatio de mythis in sermone biblico, commentatus est celeb. *Jo. Jac. Hess*, in Biblioth. S. historiae, part. II, pag. 153—254, digna omnino mihi visa, quae aequa lance pensitentur et examinentur diligentissime. Gratulor *Tibi* ingenii *Tui Tuaeque* doctrinae primitias, quas sane ita comparatas esse

[1] Christian Friedrich Schnurrer.

video, ut non possint non praeclaram de *Te* spem atque expectationem movere apud intelligentes. Gratulor venerando Parenti, viro optimo, amico veteri probatoque, de filio paterno nomine digno, in quo instituendo formandoque si non omnes, praecipuas certe partes ipse fere solus sustinuit. *Tu* vero perge, quo felicissime coepisti, tramite, atque ingenii virtute a Deo insita utere sic, ut *Tuis* studiis quam plurimum olim debeat sacrarum litterarum interpretatio. Vale.

Ueber

Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme

der älteſten Welt.

1793.

Digitized by Google

Ueber Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt.

(Zuerſt erſchienen in Paulus Memorabilien, 5. Stück.)

Die älteſten Urkunden aller Völker enthalten theils hiſtoriſche Sagen, die ſich auf die älteſte Geſchichte der Welt überhaupt, oder nur auf die älteſte Geſchichte ihres Stamms beziehen, theils hiſtoriſch dargeſtellte Philoſopheme, Vermuthungen, Dichtungen über den Urſprung der Welt und des Menſchengeſchlechts, über einzelne Erſcheinungen in der Natur, ſowie über Gegenſtände der überſinnlichen Welt, — kurz, die älteſten Urkunden aller Völker beginnen mit Mythologie. So häufig nun (wie wir nachher zeigen werden) Geſchichte und Philoſophie in jenen Sagen zuſammenfließen, ſo genau müſſen doch beide in einer kritiſchen Unterſuchung getrennt werden.

Erſter Abſchnitt.

Mythiſche Geſchichte.

I.

Begriff der mythiſchen Geſchichte.

Mythiſch, im beſtimmten Sinne des Worts, iſt diejenige Geſchichte, welche Sagen aus einer Zeit enthält, in welcher noch keine Begebenheit

ſchriftlich verzeichnet, ſondern jede nur mündlich fortgepflanzt wurde [1]. Auf dieſe Art kann man jede Erzählung einer Begebenheit, die in dieſe Zeit entweder wirklich gehört, oder nur als in ihr vorgefallen gedichtet wird, eine mythiſche Erzählung nennen, ſie mag ſich nun wirklich auf eine Tradition gründen, oder ganz erdichtet ſeyn und allenfalls nur das Gewand alter Tradition (gleichſam als eine Beglaubigung) erhalten haben. Im engſten Sinne iſt aber nur diejenige Geſchichte mythiſch, die wirklich auf Tradition beruht.

II.

Werth und Charakter der mythiſchen Geſchichte.

Wollen wir den Werth und Charakter der mythiſchen Geſchichte allgemein beſtimmen, ſo müſſen wir unterſuchen, welchen Einfluß mündliche Fortpflanzung, ſowie der Geiſt der älteſten Welt überhaupt, auf ihren Inhalt haben konnte.

1.

Mündliche Ueberlieferung.

Schon dieß, daß die älteſten Sagen aller Völker nur „Töchter des Ohrs und der Erzählung“ ſind, muß uns ihren hiſtoriſchen Werth ein wenig verdächtig machen. Das Gehör iſt nicht der klarſte und deutlichſte unter den Sinnen [2], ſeine Gegenſtände verfließen zu ſchnell ineinander, als daß ſie genau geſondert im Gedächtniß feſt bleiben könnten. — Auf der andern Seite beſtimmt ſchon unter uns, für die doch mündlicher Unterricht nicht, wie für die älteſten Menſchen, einziges Mittel der Belehrung iſt, oft nur der Laut, den unſer Ohr vernimmt, mehr oder weniger den Inhalt der Erzählung ſelbſt; wie viel mehr werden diejenigen, die durch das Gehör allein erzogen ſind, vom Laut der erzäh-

[1] In einem weitern Sinne könnte auch diejenige Geſchichte mythiſch genannt werden, die noch zu der Zeit, da die Geſchichte ſchon längſt ſchriftlich verzeichnet zu werden pflegt, im Munde des Volks fortgepflanzt wird. Die oben angegebene Bedeutung aber iſt die gewöhnliche.

[2] S. Herders Preisſchrift vom Urſprung der Sprache.

lenden Stimme beherrſcht, die, je dunkler ſie im Gedächtniß nachklingt, deſto mächtiger zu wirken im Stande iſt. Man erinnere ſich ferner, daß kein ungebildetes Volk, wenn es anders nicht ein Uebermaß von Kälte als Haupterbtheil von der Natur empfangen hat, ohne lebhafte Bewegungen des Körpers ſpricht. Sehet den Sohn der Natur an: alles, was in ſeiner Seele vorgeht, drückt ſich durch ſeinen Körper aus, alles, was er erzählt, bildet er an ſich ſelbſt durch Gebärden und Bewegungen ſeines Körpers nach und ſtellt es dem Zuhörer lebendig vor Augen. Hier bleibt die Einbildungskraft gewiß nicht todt, die ſüße Melodie der Stimme, die das Ohr begierig auffaßt, die Zauberſprache des Körpers, die alles vergegenwärtigt, muß ſie zum Leben erwecken.

Wenn alſo der Vater dem Sohne die Sage der Vorwelt mit Begeiſterung erzählte, und dieſer, weil ſein ſtrebender Geiſt ſonſt wenige Dinge fand, an die ſeine Thätigkeit ſich halten konnte, den ſüßtönenden Laut der väterlichen Erzählung als ein heiliges Erbtheil bewahrte, ſich ſelbſt die Sage ſo oft als möglich wiederholte, und etwa an feſtlichen Tagen, an heiligen Orten, die dem Gedächtniß der Väter geweiht waren, mit allen andern Männern des Stammes in feuriger Darſtellung der alten Sage wetteiferte — wenn auf dieſe Art aus den mannigfaltigſten Erzählungen, welche die heranwachſenden Jünglinge in der Mitte des Stammes hörten, und die ſie wieder ihren Söhnen mit eben der Begeiſterung überlieferten, mit welcher ſie dieſelben weiland von den Vätern empfangen hatten, zuletzt Sagen entſtanden, die den Begebenheiten, deren Gedächtniß durch ſie fortgepflanzt werden ſollte, gar nicht mehr ähnlich waren — und wenn nun vielleicht Jahrtauſende nachher „Buchſtabenmenſchen", auf die ſich dieſe Sagen, durch eine Reihe glücklicher Zufälle, herabgeerbt haben, ſie wie ein Geſchichtbuch ihrer Zeit interpretiren — ſagt, unparteiiſche Richter: was würde einer jener alten Menſchen, wenn er mit der Erinnerung an die Zeit ſeines vorigen Lebens von den Todten auferſtünde, in den Kreis unſerer Erkenntniſſe ſich verſetzen und jene gelehrten Interpretationen, jene, auf die Sagen ſeines Stammes erbauten hiſtoriſchen, genealogiſchen, chronologiſchen Syſteme kennen lernte, von dieſen Verſündigungen der Buchſtabenmenſchen urtheilen?

Freilich können Menſchen, für die es nur wenige Gegenſtände des Wiſſens gibt, dieſe wenigen deſto feſter ihrem Gedächtniß einprägen. Freilich wird ſelbſt unter ungebildeten Stämmen die Tradition als etwas Heiliges und Unverletzliches geachtet. Aber Schwäche des Gedächtniſſes, oder allzu große Anhäufung der Begebenheiten, deren Angedenken erhalten werden ſoll, iſt unter den meiſten Stämmen nicht der erſte Grund des Unhiſtoriſchen in ihren Sagen. Und jene Achtung, mit welcher die Tradition gerade von den unkultivirteſten Stämmen angeſehen wird, worauf erſtreckt ſie ſich? Auf nichts mehr, als auf die Erhaltung der Tradition — auf die Art und Weiſe ihrer Erhaltung aber nur inſofern, als jeder im Stamme, meiſtens ohne es ſich bewußt zu ſeyn, beſorgt iſt, die Sage ſeinem Sohne wenigſtens nicht kälter und nachläſſiger zu übergeben, als er ſie einſt in der Periode ſeiner Jugend, die alle Eindrücke ſtärker und dauernder erhält, empfangen hatte.

„Aber doch läßt ſich nicht jede Begebenheit mit demſelben Feuer, nicht jede vergrößert und wundervoller fortpflanzen". Ganz richtig. Aber einerſeits kann eben das mindere Intereſſe, das eine Begebenheit an und für ſich ſelbſt hat, Veranlaſſung werden, ſie durch die Art und Weiſe ihrer Darſtellung intereſſanter zu machen, andrerſeits kann ſie eben dadurch eher vernachläßigt und nur durch eine ſchwache Spur erhalten werden, die von Späterlebenden als die Spur einer größeren und wichtigeren Begebenheit ausgedeutet wird. — Ferne ſey es von uns, diejenigen Sagen, die in ihrer Urſprünglichkeit erhalten ſind — das Gewand, in dem ſie erſcheinen, mag auch noch ſo wunderbar ſeyn — für Produkte künſtlicher Dichtung zu halten; das Große und Auffallende in ihnen ſchlich ſich im Lauf der Zeit unvermerkt in ſie ein. Dichter, in deren Hände jene Sagen ſpäterhin kamen, nicht aber diejenigen, aus deren Mund ſie die Tradition empfangen hatten, möchte man bezüchtigen, daß ſie „aufs Wunderbare Jagd gemacht haben".

Eben deßwegen können wir auch nicht von jeder Sage erwarten, daß ſie im Kleide des Wunderbaren erſcheine, weil nicht der Inhalt einer jeden ſich zum wundervollen Gewande fügen konnte. In ſolchen Sagen dürfen wir alſo immer eher reinhiſtoriſche Wahrheit erwarten;

aber in der Regel ſind ſie in eben dem Maße, in dem ihr Inhalt weniger wundervoll werden konnte, auch weniger wichtig für uns. Man beruft ſich gewöhnlich auf die verſchiedenen Hülfsmittel der Tradition[1], durch welche dieſe vor Verfälſchung geſichert geweſen ſeyn ſoll. Allein einerſeits konnten dieſe zwar immerhin die Erhaltung, nicht aber die Art und Weiſe der Erhaltung der Begebenheiten ſichern; andrerſeits konnten ſie wirklich auch Veranlaſſung werden, die Geſchichte minder rein fortzupflanzen. Ein Denkmal z. B. unter dem Zweck errichtet, irgend eine Begebenheit der Vergeſſenheit zu entreißen, gibt allerdings häufigere Veranlaſſung, die Sage, die ſich auf ſie bezieht, zu wiederholen. So oft der Wandrer an dem Denkmal vorbei geht, wiederholt er ſich oder ſeinen Gefährten die dadurch bezeichnete Begebenheit. Oder es pflegt ein Volk den Tag einer großen That jährlich mit Tanz und Geſang und Lobpreiſungen derſelben zu feiern[2]. Aber gerade das Feierliche einer ſolchen Erinnerung erhöht die Kraft der Phantaſie deſto mehr. An feſtlichen Tagen iſt es nicht allein um die Erinnerung, es iſt um Ausſchmückung, um Lob und Preis jener That zu thun. Mit Begeiſterung hört das Volk jene Geſänge an, die Melodie derſelben klingt in ſeiner Seele lang noch nach, die Vorſtellungen der Dichtung leben in ſeinem Munde fort und erhalten ſich bis auf die ſpäte Nachwelt. Ebenſowenig ſicher war die Erleichterung, die man dem Gedächtniß durch bedeutende Namen zu verſchaffen ſuchte, die den Gegenden, wo eine merkwürdige Begebenheit vorfiel, den Menſchen, die ſie verrichteten, oder auch den Mitteln, der ſie ſich bedienten, in der Sprache des Volks beigelegt wurden. Oft hat oder erhält ein ſolches bezeichnendes Wort verſchiedene Bedeutungen, ſo daß verſchiedene Erklärungen möglich werden. Bisweilen wird in den Namen, den irgend eine Gegend oder ein berühmter Mann in der Geſchichte führt, von Späterlebenden eine nie beabſichtigte Bedeutung hineingelegt, und auf die Auslegung ein Faktum

[1] Aufgezählt ſind ſie bei Goguet (sur l'origine des loix des arts et des sciences P. I, L. II, Ch. VI) und Eichhorn (Monumenta antiquiss. historiae Arabum 1775).

[2] Eichhorn l. c. §. 2. sq.

gebaut, das niemals vorfiel. Heilig ſind jedem Stamme ſeine Geſchlechtsregiſter. Auch dieſe dienen als Hülfsmittel, die Geſchichte fortzupflanzen. Man fügt nämlich dem Namen eines berühmten Mannes eine kurze Anzeige ſeiner Thaten und ſeiner Schickſale bei, oder ſetzt neben ſeinen wahren Namen noch einen bedeutungsvollen Zunamen, oder man läßt jenen nach und nach ganz untergehen und dieſen an ſeine Stelle treten [1]. Neue Gelegenheit zur Verwirrung! Und was thut nicht auch hier Nationalſtolz! Jeder Stamm führt ſeine Geſchlechtsregiſter zurück bis in jene Zeiten, wo es unter ihm noch gar kein beſtimmtes Zeitmaß gab, oder wo noch nicht einmal mündliche Ueberlieferung begonnen hatte. Hier findet er nur wenige zerſtreute Bruchſtücke dunkler Ueberlieferungen, einzelne Namen von Menſchen, von denen ihm keine Stimme der Ueberlieferung etwas gelehrt hat. Gewöhnlich ſucht ein ſolcher Stamm die Geſchlechtsregiſter bis auf die älteſten Menſchen zurückzuführen, er knüpft alſo jene einzelnen Namen an einige gedichtete Namen der älteſten Menſchen an, und damit keine Lücke in der Chronologie entſteht, verlängert er die Lebensjahre der älteſten Menſchen ſo lange, bis ſie die verfloſſene Zeit, nach ſeiner Meinung, ungefähr ausfüllen. Endlich iſt auch dieß vorzüglich zu bemerken, daß die Sagen der älteſten Völker nicht unmittelbar aus dem Munde der Tradition bis auf uns herabgekommen ſind. Welch' ein großer Schritt iſt der Schritt von bloßer Ueberlieferung auch nur bis zum erſten ſchwachen Verſuche etwas ſchriftlich aufzuzeichnen, und wie manche Veränderungen mag da noch die Geſchichte durchzugehen gehabt haben. Könnten wir noch jetzt einen jener Menſchen aus der Periode der Tradition von Mund zu Mund mit uns reden hören, die Enträthſelung der Wahrheit würde uns weit leichter. Jetzt haben wir nur einen ſchwachen Nachhall jener reinen, urſprünglichen Stimme in den ſchriftlichen Urkunden der Völker. Es iſt höchſt wahrſcheinlich, daß die Geſchichte am Ende der mythiſchen Periode die meiſten Veränderungen erlitten hat. Dieſe endigt ſich nämlich mit dem Gebrauch der Schrift. Etwas ſchriftlich aufzuzeichnen aber

[1] Eichhorns Einl. ins A. T. Th. II.

fällt einem Volke erſt dann ein, wenn die Begebenheiten ſeiner Geſchichte ſich immer mehr häufen, wenn die Rolle, die es unter den übrigen Völkern ſpielt, größer, auffallender, einflußreicher zu werden anfängt. Hier erhält auf der einen Seite die Thätigkeit des Volks immer neue, immer mehrere Gegenſtände, auf der andern Seite hängt es noch mit heißer Seele an der Geſchichte ſeiner Väter. Aber dieſe iſt jetzt doch nicht mehr ſo ausſchließlich dasjenige, was ſeine Thätigkeit am meiſten beſchäftigt, und, indem es dieſe auf verſchiedene Gegenſtände zugleich verwendet, verliert immer einer gegen den andern. In dieſe Periode fallen daher die meiſten Entſtaltungen der wahren Geſchichte. Der erſte Anfang einer ſchriftlichen Aufzeichnung verhindert dieſe nicht. Denn die erſten Verſuche dieſer Art ſind ſelten und nicht für den größern Theil des Volks beſtimmt. Es kann ſich noch nicht an die todte, kalte Sprache der Schrift gewöhnen, immer noch will es die Thaten ſeiner Väter lebendig und feurig, wie in der Periode ſeiner höchſten Einfalt, erzählen hören. Die Tradition bleibt alſo beim erſten Anfang ſchriftlich-verzeichneter Geſchichte immer noch neben dieſer übrig. Ein großer Theil des Volks aber wird nun zu ſehr durch andere Gegenſtände beſchäftigt, als daß es ſich der Geſchichte der Vorzeit mit ungetheiltem Intereſſe erinnern könnte. Indeß heiligt das Volk gleichſam die neuen Erkenntniſſe, Begriffe, Sitten und Gebräuche, die es nach und nach ſich eigen gemacht hat, dadurch, daß es dieſelben in die Geſchichte der Vorväter aufnimmt. Noch jetzt hält es das Volk für die größte Ehre, den Vätern gleich zu ſeyn; was Wunder, daß es Sitten und Begriffe, die erſt ſpäter entſtanden, ſchon den Urvätern beilegt, ſie in die Mythen ſeiner älteſten Geſchichte verwebt und ſie wohl gar die Väter, auf eine wundervolle Art, etwa vom Himmel empfangen läßt! Ferner, welche Schwierigkeiten hat der, welcher zuerſt den Verſuch einer ſchriftlichen Verzeichnung der Geſchichte wagt, zu bekämpfen. Die Kunſt ſchriftlicher Verzeichnung ſteht noch allzuweit in ihrer Kindheit, als daß die reiche, lebendige Erzählung der Tradition geradezu aufgezeichnet werden könnte. Würde alſo in dieſem Zeitalter die mündliche Tradition ganz aufhören, ſo wäre es größtentheils um die Geſchichte geſchehen; aber auch jene

wird von Tag zu Tag unſichrer. Mit deſto größeren Schwierigkeiten haben die ſpätern Verzeichner der Tradition zu kämpfen; ſie erhalten oft nichts als Bruchſtücke, die ſie, ſo viel möglich, zu ergänzen, bloße Namen, die ſie zu enträthſeln, dunkle Zeichen, die ſie zu entziffern ſuchen müſſen. Bedeutungsvolle Namen ſind oft zweideutig, welche Auslegung ſollen ſie wählen? Oft erhalten ſie nichts als einzelne Namen, wie ſollen ſie dieſe zu einem Ganzen zuſammenreihen? Oft kann ein Name in der Geſchichte untergehen, das zu ihm gehörige Faktum aber übrig bleiben, wo ſollen ſie dieſes hinſetzen, als zu einem der übergebliebenen Namen, zu dem es gar nicht gehört? Oft können Zeichen übrig bleiben, während das Bezeichnete verloren geht. Hier konnte nun die Divinationsgabe reichlich geübt werden. Vermuthungen traten an die Stelle der Geſchichte, Begebenheiten, die niemals vorfielen, wurden auf beliebige Entzifferungen dunkler und zweideutiger Zeichen gebaut [1]. Wenn nun zuletzt dieſe einzelnen ſchriftlichen Urkunden der Geſchichte geſammelt werden, ſo prüft ſie der erſte Sammler nicht nach einer ſtrengen hiſtoriſchen Kritik, ſondern reiht ſie geradezu aneinander, ohne ſich die Mühe zu nehmen, das Reſultat aus ihnen zu ziehen und die Begebenheiten in einem pragmatiſchen Zuſammenhang darzuſtellen.

Unter einem andern Volke, in einer andern Gegend der Erde, wird vielleicht noch früher ein Dichter geboren, der die Kunde der Vorwelt unmittelbar aus dem Munde der Tradition empfängt und durch ſeine Gedichte verewigt, aber eben dadurch auf Bildung und Belehrung ſeines Volks, das, auch wenn es eine hohe Stufe der Kultur erreicht hat, noch mit Freuden der Stimme der Sagen ſein Ohr leiht, den erſten Anſpruch erhält. Dieſer kann die Sagen der Vorwelt noch weit weniger rein fortpflanzen. — Ueberhaupt kann unter verſchiedenen Völkern der Gang der älteſten Geſchichte, in Rückſicht auf Nebenumſtände, ſehr verſchieden ſeyn; in dem, was zur Hauptſache gehört, bleibt es unter jedem Volk und in jeder Gegend der Erde derſelbe.

[1] Vgl. Eichhorn a. a. O.

2.

Geiſt der Kindheit.

Der Geiſt der Kindheit iſt tiefe Einfalt, und dieſe weht uns auch aus den älteſten Sagen der Völker entgegen.

1) Ein Kind iſt unwiſſend; denn woher ſollte es ausgebreitete Erfahrung, woher die Kraft, Erfahrung ſich zu erwerben, bekommen? Die Naturgeſetze kennt es nicht, und um ſeine Unwiſſenheit in Erklärung der Natur gleichſam vor ſich ſelbſt zu verbergen, ſetzt es dieſe frühzeitig in Verbindung mit einer Welt, die allem weitern Nachforſchen auf einmal ein Ende macht. Daher ſtammt das Wundervolle und Außerordentliche in den Sagen aus der Kindheit der Völker. Höhere Weſen wirken in ihnen immer unmittelbar auf die Sinnenwelt. Götter und Genien wandeln, wie höhere Brüder, unter den Sterblichen, und kehren in die Hütten der Frommen ein [1], göttliche Träume umfließen die Menſchen im Schlafe [2]; aus der Luft ſpricht zu ihnen die Stimme der Geiſter. Dieß Wundervolle aber in den reinen urſprünglichen Sagen eines Volks iſt kein Produkt der Kunſt; wer dieß behauptet, der kennt den Geiſt trugloſer Einfalt nicht. Jedem, der jene Sagen vernimmt, muß dieß auch ſein Gefühl (wenn es nicht ganz verdorben iſt) deutlich genug ans Herz legen. Das Wunderbare nämlich gewährt zwar immer unſerer Einbildungskraft große Nahrung, aber, ſobald es das Gepräge der Kunſt an ſich trägt, vermag es niemals ein ſolches Wohlgefallen an ſich hervorzubringen, als jene unſchuldigen Sagen, die, in das Gewand urächter Einfalt gekleidet, durch ihre täuſchende Wahrheit uns ſelbſt in jene Zeiten der Einfalt zurückverſetzen.

2) Aus jener einfältigen Unwiſſenheit entſpringt zugleich eine, jedem in der Kindheit lebenden Volk eigne Anhänglichkeit an das, was es von den Vätern empfangen hat. Um z. B. die Rechtmäßigkeit eines gewiſſen Gebrauchs, um die Wahrheit irgend einer Lehre darzuthun, braucht ein ſolches Volk keine Beweiſe; der Name eines Vaters iſt genug, es davon

[1] Auch nach Homer ſ. Odyss. VII, 80. 200. XVII, 485. XIX, 484 u. ſ. w.
[2] Iliad. II. init. al.

zu überzeugen. Welchen Einfluß dieſe Anhänglichkeit an die Väter auch auf die hiſtoriſchen Sagen eines Volks hatte, iſt leicht einzuſehen. Ohne ſich es bewußt zu ſeyn, erzählte der Sohn im heiligen Eifer für die Ehre des Stammes eine Begebenheit ſchon größer, auffallender, wundervoller als der Vater.

3) Unter jedem in der Kindheit lebenden Volke iſt die Einbildungskraft das wirkſamſte Seelenvermögen, nur wirkt ſie bei dem einen reicher und mannigfaltiger, während daß ein anderes ſich in einem engern Kreiſe von Bildern umhertreibt. Was die Einbildungskraft, vorzüglich bei Gegenſtänden, die (dem Raum und der Zeit nach) in der Ferne liegen, zu wirken und zu ſchaffen im Stande iſt, lehrt die Erfahrung hinlänglich.

4) In Rückſicht auf die Form der älteſten Sagen äußert ſich jene Einfalt durch eine Sprache voll lebendiger Bildung, voll malender Darſtellung, voll ſinnlicher und uneigentlicher Bezeichnungen. Freilich kann man dieſe Sprache nicht im ſtrengſten Sinne poetiſch nennen. Denn die Darſtellungsart jener Sagen hat nicht durch Kunſt ihre kindermäßige Einfalt erhalten, ſo wenig als die einfältige Lebensweiſe der älteſten Welt Produkt der Kunſt war. Nichts deſto weniger aber hatte denn doch Sprache und Darſtellungsart der älteſten Welt auch Einfluß auf den Inhalt ihrer Sagen. Die Darſtellungsart eines jeden noch ungebildeten Volks wird von einer wilden, regelloſen Phantaſie geleitet, die Gegenſtände werden nicht nur alle vergegenwärtigt, ſondern auch mit den ſinnlichſten, am meiſten in die Augen ſpringenden Farben geſchildert. Die Perſonen handeln und reden nicht nur vor unſern Augen und Ohren, ſondern alle ihre Reden erhalten auch durch die Sprache, in die ſie gekleidet ſind, die ſinnlichſte Form, alle ihre Handlungen bekommen die Geſtalt wundervoller und ungewöhnlicher Größe [1].

* * *

[1] S. Heyne de caussis fabularum s. mythorum veterum physicis, in Opusc. Acad. Vol. I, p. 191 sq. — Wohl zu merken iſt, daß auch in den älteſten ſchriftlichen Urkunden der Völker immer die ächte Sprache und Darſtellungsart der Tradition enthalten iſt.

Der Charakter der älteſten Sagen eines Volks iſt demnach der Charakter der Kindheit. Das Hervorſtechendſte deſſelben iſt Einfalt, verbunden mit dem Geiſt des Wundervollen. Das Wundervolle thut weder der Einfalt, noch die Einfalt dem Wundervollen Eintrag. Keines von beiden iſt durch Kunſt entſtanden. Genau zu unterſcheiden aber ſind urſprüngliche, reine Sagen von ſolchen, die durch ſpätere Zuſätze der Dichtung entſtaltet, oder gar erſt durch bloße Dichtung entſtanden ſind. So haben wir z. B. von den Griechen weit mehrere ſpäter entſtandene oder wenigſtens entſtaltete Sagen, als reine und urſprüngliche, weil dieſe frühzeitig in die Hände der Dichter und Philoſophen geriethen, die ſie nach Belieben umbildeten, um bald ihren Gedichten, bald ihren Philoſophemen eine reizendere Geſtalt durch ſie zu verſchaffen.

Uebrigens kann der Charakter ſolcher Sagen, in Rückſicht auf Nebenbeſtimmungen, unter verſchiedenen Völkern ganz verſchieden ſeyn. Aus den Sagen der Hirtenvölker weht uns der Geiſt ſanfter Milde, aus den Sagen kriegeriſcher Völker der Geiſt hohen Muths und wundervoller Tapferkeit entgegen. In Gegenden, in welche die Natur alles, was ſchön und entzückend iſt, in reicher Fülle hingelegt hatte, wo ſie ſich dem Menſchen immer nur als die gütige Mutter zeigte, mußten die Sagen ein froheres, lieblicheres Kleid gewinnen, als in Gegenden, wo nur ſchauerliche und erſchütternde Erſcheinungen die Einbildungskraft mit großen und ſchauervollen Bildern erfüllten. In einer Gegend, wo die Natur allen ihren Reichthum, alle ihre Mannigfaltigkeit zur Verſchönerung derſelben aufgeboten zu haben ſcheint, müſſen ſich die Sagen immer lebendiger, fruchtbarer und mannigfaltiger fortpflanzen, als in Gegenden, wo die Natur einen ewig trägen Gang zu gehen, in ewig dumpfer Stille fortzuwirken, und die Menſchen ſelbſt zu beſtändiger finſterer Trägheit und trauriger Einförmigkeit aufzufordern ſcheint. Kurz die zufälligen, außerweſentlichen Beſtimmungen dieſer Sagen hängen von zufälligen Umſtänden und Verhältniſſen eines Volkes ab, aber das Weſentliche derſelben, der mythiſche Geiſt und Charakter, bleibt, ſie mögen ſanft oder wild, lieblich oder ſchauervoll, mannigfaltig oder einförmig ſeyn.

III.

Inhalt der mythiſchen Geſchichte.

Die älteſten hiſtoriſchen Sagen aller Völker theilen ſich in zwei verſchiedene Zweige. Unter jedem Volke nämlich zieht ſich eine Kette von Traditionen aus der älteſten Welt herunter, und ſchließt ſich zuletzt genau an die Familiengeſchichte des Volks an.

Der Inhalt dieſer Familienſagen kann natürlicherweiſe nicht bei jedem Volke dieſelben Hauptgegenſtände, auch wohl ſelten große und wichtige Begebenheiten betreffen. Unter Hirtenſtämmen z. B. ſind etwa die Entdeckung einer neuen Quelle, Wanderungen von einem Weideplatz zum andern, Streit wegen einer Quelle oder einer Weide mit andern Hirten, etwa ein Traum, den einer der Hirten geträumt hatte, Kindergeburten, Tod und Begräbnißplatz eines Vaters, Merkwürdigkeiten, die man der Fortpflanzung durch Tradition werth achtet. Ein anderes Volk in einer ganz andern Gegend der Erde wird, durch Noth gezwungen, frühzeitig ein kriegeriſches Volk. Es kann in einer Gegend wohnen, deren Beſitz und Gebrauch es wilden Thieren abzukämpfen hatte. Die einzelnen Menſchen vereinigten ſich, um mit deſto ſtärkerer Kraft den Streit führen zu können, frühzeitig in Geſellſchaften und unter der Herrſchaft desjenigen, dem ſie ihre Vertheidigung und Beſchützung am ſicherſten übertragen konnten. Entſtanden nun mehrere ſolcher kleiner Geſellſchaften, ſo konnte es nicht an Veranlaſſung zu Krieg und Streit unter ihnen fehlen. Der kriegeriſche Geiſt, der einmal unter dieſen Stämmen zu herrſchen angefangen hatte, bildete leicht einzelne anmaßende, den Frieden ſtörende Helden, die die Gegend durch Räubereien und grauſame Thaten beunruhigten. Die Sagen dieſes Volks werden alſo natürlich heroiſche Sagen, die die Thaten der Helden auf die Nachwelt fortpflanzten, welche es zuerſt wagten, wilden Thieren den Beſitz ihres Landes ſtreitig zu machen, die durch Muth und Stärke Sieg und Ruhm ihren Stämmen, Untergang und Verderben den Räubern und Friedeſtörern brachten. Jeder Stamm ſuchte gerade in demjenigen ſeine größte Ehre, was von jeher ſeine vorzüglichſte Beſchäftigung

war. Es iſt daher eben ſo lächerlich, von Hirtenſtämmen heroiſche Sagen, als von kriegeriſchen Stämmen Hirtenſagen erwarten zu wollen. — Natürlicherweiſe, je weiter der Kreis iſt, in dem ein Stamm lebt, wirkt und handelt, deſto mehrere Sagen erhalten ſich unter ihm, je enger ſein Kreis iſt, deſto ſparſamer iſt die Kunde, die aus ſeiner mythiſchen Periode auf die Nachwelt herabkommt.

Die Sagen aus der älteſten Geſchichte der Welt grenzen oft ſchon ſo nahe an Philoſopheme, daß die Unterſcheidung deſſen, was in ihnen rein hiſtoriſche Tradition und was Philoſophem iſt, häufig ſehr ſchwer wird. Mehrere nämlich ſind den rein hiſtoriſchen Sagen durchaus ähnlich, mögen aber ihren erſten Urſprung dem Verſuch, irgend eine Erſcheinung in der Natur oder im Menſchen ihrem Urſprunge nach hiſtoriſch-philoſophiſch zu erklären, verdanken. Umgekehrt konnte irgend ein denkender Weiſer der älteſten Welt Philoſopheme an rein hiſtoriſche Sagen anknüpfen. So kann man vielleicht (wie Newton ſeinen chronologiſchen Hypotheſen zu lieb, und nach ihm andere, aber auf andere Art) verſucht haben, die alten Sagen Griechenlands vom goldenen Zeitalter und den auf dieſes gefolgten immer ſchlimmern Perioden der Menſchengeſchichte aus der Geſchichte des griechiſchen Volks hiſtoriſch deduciren [1]. Allein unläugbar iſt, daß eben dieſe (nach der Vorausſetzung) rein hiſtoriſchen Sagen von dem älteſten einfältigſten Leben der erſten Bewohner Griechenlands von Dichtern und Philoſophen zu mythiſchen Philoſophemen über die erſte glückſelige Periode des Menſchengeſchlechts überhaupt, und die hiſtoriſchen Sagen von dem Uebergang der alten Bewohner Griechenlands aus dem erſten einfältigſten

[1] Das Wahrſcheinlichſte iſt, daß die griechiſchen Dichter nur Bilder aus jenem erſten einfältigen Leben ihrer Urväter zur Schilderung ihres goldnen Zeitalters entlehnten. — Ebenſo bin ich überzeugt, daß der griechiſche Mythus vom Prometheus und der Pandora nichts mehr und nichts weniger, als ein zu Verſinnlichung einer philoſophiſchen Spekulation gedichteter Mythus iſt. Wenn aber Schütz (der daſſelbe behauptet, Excurs. in Aeschyl. Prometh. vinct. Exc. I) und der Rec. dieſer Schrift in der Bibliothek der alten Literatur und Kunſt St. I. (der den Prometheus für eine wirklich hiſtoriſche Perſon hält) beide für ihre Meinung gültige Gründe hätten, ſo ließen ſich beide vollkommen vereinigen.

Zuſtande zu immer mehr fortſchreitender Kultur auf den großen Schritt des Menſchengeſchlechts überhaupt aus dem Naturſtande und die Fortſchritte deſſelben in der Kultur philoſophiſch angewandt wurden.

Woher nun aber hiſtoriſche Sagen aus einer Zeit, von der wohl keine Stimme der Tradition bis auf ſpätere Zeiten herabgelangen konnte? Einige Vermuthungen mögen hier immerhin ihren Platz finden.

Mehrere dieſer Sagen können, wie bereits erinnert worden iſt, ihren Urſprung Philoſophemen verdanken. Andere mögen aus bloßen Dichtungen entſtanden ſeyn, die keine weitere Veranlaſſung hatten, als einzelne zufällige Umſtände oder einzelne noch vorhandene ſchwache Spuren eines ſolchen Faktums. Ein weites Feld für die dichtende Einbildungskraft iſt die dunkle Periode der Urwelt, in deren Geſchichte nur hie und da noch ein lichter Punkt ſchwach hervordämmert. Ferner: alle Völker haben die älteſte Geſchichte ihrer Familie, ihres Landes oder ihres Erdtheils [1] mit der älteſten Geſchichte der Welt und des Menſchengeſchlechts überhaupt häufig identificirt. Alle Völker wenigſtens haben jene in dieſe ſo eingeflochten, daß Fakta, die bloß in jene gehören, als Fakta erſcheinen, die in die Geſchichte des Menſchengeſchlechts überhaupt gehören [2]. Dieß konnte auch dann geſchehen, wenn etwa ein Philoſoph oder Dichter eine philoſophiſche Spekulation in ein mythiſches Gewand kleiden wollte und dazu ein Faktum aus der Geſchichte ſeines Stammes benutzte (ſ. z. B. 1 Moſ. 11, 1—9).

Dieſe Sagen aus der älteſten Geſchichte der Welt überhaupt entſtehen ſpäter, als die mündliche Tradition der Familiengeſchichte beginnt. Dieß erhellt ſchon aus dem, was eben über ihren Urſprung geſagt worden iſt. Ueberhaupt weiß ſich ein Volk nicht ſogleich aus dem engern

[1] Auf dieſe Art läßt es ſich auch gar leicht erklären, wie die hiſtoriſchen Sagen der älteſten aſiatiſchen Völker oft ſo ſehr miteinander übereinſtimmen, z. B. in der Erzählung von der allgemeinen Fluth, die nach Varro die Grenze des dunkeln (ἄδηλος χρόνος) Zeitalters der Geſchichte iſt, und die wahrſcheinlich bloß auf den größern Theil Aſiens beſchränkt war.

[2] S. Herders Ideen zur Philoſ. der Geſch. der Menſchheit. Th. II, B. X, Abſchn. VII.

Kreiſe ſeiner Geſchichte, ſeines Landes und ſeines Stammes hinauszuverſetzen. Nichts deſto weniger aber kann in ihm derſelbe Geiſt herrſchen, der die älteſten Familienſagen der Völker charakteriſirt — dieſelbe Einfalt, verbunden mit demſelben Geiſt des Wunderbaren, dieſelbe ſinnliche Darſtellung, dieſelbe lebendige Sprache. Wie leicht erhalten auch die Begebenheiten, die ſie erzählen, durch die große Entfernung und durch den grauen Nebel der Vorzeit, in den ſie verhüllt ſind, eine täuſchende Größe und eine zauberiſche Wundergeſtalt.

IV.

Erklärung der hiſtoriſchen Mythen.

1.

Unterſcheidung des hiſtoriſchen Mythus.

Hier iſt es vorzüglich um die Unterſcheidung des hiſtoriſchen und philoſophiſchen Mythus zu thun.

Um zu zeigen, daß ein gewiſſer Mythus kein hiſtoriſcher Mythus ſey, iſt es nicht genug zu zeigen, daß er keine hiſtoriſch-wahre Tradition enthalte; denn auch beim hiſtoriſchen Mythus kann dieß der Fall ſeyn. Das Hauptmerkmal aber, wodurch hiſtoriſche und philoſophiſche Mythen unterſchieden werden, iſt dieſes: der Zweck der hiſtoriſchen Mythen iſt Geſchichte, der Zweck der philoſophiſchen — Lehre, Darſtellung einer Wahrheit. Der allgemeine Zweck mythiſcher Philoſopheme war immer Verſinnlichung einer Idee, die irgend ein Weiſer vorſtellen wollte. Je mehr er wünſchte, dieſen Zweck zu erreichen, deſto täuſchender mußte das mythiſche Gewand ſeyn, in das er ſie kleidete. Wir können alſo, wenn wir ein mythiſches Philoſophem erklären, immer hiſtoriſch behaupten: der Urheber dieſes Philoſophems wollte, daß man die Geſchichte, die er erzählt, eigentlich verſtehen ſolle, aber ſein Zweck iſt nicht, daß man dieſe Geſchichte als wirkliche Geſchichte glaube, ſondern, daß man von der durch ſie verſinnlichten Wahrheit überzeugt werde [1].

[1] Der grammatiſche Ausleger hat nur für jenes, der Exegete auch für dieſes, für die Entwicklung des höhern Sinns des Mythus zu ſorgen.

Geſetzt auch, daß der Mythus, in den ein Philoſoph ſeine Spekulationen kleidet, zuletzt auf einer ächthiſtoriſchen Tradition beruht, ſo wird er doch in dieſer Verbindung mit einer philoſophiſchen Wahrheit zum philoſophiſchen Mythus, weil hier ſein Zweck auf nichts anderes, als auf die durch ihn dargeſtellte Wahrheit gerichtet iſt. Ob aber der Hauptzweck eines Mythus Lehre oder Geſchichte ſey, läßt ſich zwar in einzelnen Fällen gewöhnlich leicht entſcheiden, allgemeine aber und beſtimmte Merkmale dieſer Unterſcheidung laſſen ſich nicht wohl angeben [1]. Ein Hauptmerkmal iſt dieſes: Wenn das erzählte Faktum (ſeinen Hauptumſtänden [2] nach wenigſtens) der Verſinnlichung einer beſtimmten Wahrheit durchgängig entſpricht, ſo iſt der Hauptzweck des Mythus zuverläſſig — Darſtellung jener Wahrheit. Durch das Zuſammentreffen mehrerer Umſtände an einem Punkt werden wir im gemeinen Verſtandesgebrauch auf eine gewiſſe beſtimmte Abſicht geleitet. Bei einer Begebenheit, die von der Naturnothwendigkeit abhängt, oder vom Zufall, iſt ein ſolcher Bezug mehrerer Umſtände auf Einen Zweck für uns wenigſtens nicht ſo leicht erkennbar. Ferner betreffen Mythen häufig Gegenſtände, die ordentlicher Weiſe niemals Gegenſtände der Geſchichte (im ſtrengern Sinn des Worts) werden können, ſondern die Gegenſtände der bloßen Spekulation ſind. In dieſem Fall iſt die Unterſcheidung des philoſophiſchen Mythus vom hiſtoriſchen durchaus klar. — Sobald übrigens von den Mythen einzelner Völker oder einzelner Schriftſteller die Rede iſt, kann man noch beſondere, ſich nur auf ſie beziehende Kriterien der Unterſcheidung hiſtoriſcher und philoſophiſcher Mythen aufſtellen [3].

[1] Die Merkmale, nach welchen man ſonſt das Hiſtoriſche vom Fabelhaften unterſcheidet, können in Rückſicht auf lehrende Fabeln nur bei einem Schriftſteller angewandt werden, von dem man zum voraus überzeugt iſt, daß er keine hiſtoriſchen Unwahrheiten enthalte, und daß er ſich in Erzählung wirklicher Begebenheiten keine Dichtungen erlaube, die ſonſt eine Fabel charakteriſiren, z. B. ſprechende Thiere.

[2] Hauptumſtände ſind ſolche, durch deren Veränderung das Faktum ſelbſt verändert wird.

[3] Bei einem Schriftſteller z. B., von deſſen hiſtoriſchem Charakter man zu gut überzeugt iſt, als daß man ihm als Geſchichtſchreiber Fabeln und Dichtungen der

2.

Unterſcheidung deſſen, was im hiſtoriſchen Mythus wahr oder falſch iſt.

Bei einem hiſtoriſchen Mythus ſind folgende drei Fälle möglich:

Entweder enthält er mit allen ſeinen Nebenbeſtimmungen vollkommene Wahrheit;

Oder es liegt ihm nur überhaupt irgend ein Faktum, unbeſtimmt in wie weit, zu Grunde;

Oder es liegt überall keine Wahrheit zu Grunde, der Mythus iſt ganz erdichtet.

Zur Befugniß, das Erſte zu behaupten, reicht bloße Wahrſcheinlichkeit des Faktums nicht hin, da es auf der andern Seite wenigſtens ebenſo wahrſcheinlich iſt, daß die Sage im Lauf der Zeit falſche Zuſätze und Veränderungen erhalten habe. Wenn hingegen erwieſen werden kann, daß ein gewiſſes Faktum mit allen ſeinen Nebenumſtänden, ſo wie ſie in der Sage enthalten ſind, in nothwendigem Cauſalzuſammenhang mit andern, ihm vorhergegangnen oder nachgefolgten erweislichwahren Begebenheiten ſtehe [1], ſo enthält die Sage vollkommene Wahrheit. Allein dieß wird man wohl nie erweiſen können, weil ein Faktum eine große Menge von Nebenumſtänden erhalten kann, deren Hinzukommen oder Nichthinzukommen den Cauſalzuſammenhang des Faktums ſelbſt mit einem andern gar nicht beſtimmt [2].

Fabel zutrauen könnte, iſt es zum Beweis, daß eine gewiſſe Erzählung lehrende Fabel ſeyn ſolle, hinreichend zu zeigen, daß Dichtungen in ihr vorkommen, die man nur von Fabeln erwarten kann. Sticht alsdann in der Fabel noch überdieß eine gewiſſe Lehre beſonders hervor, ſo iſt der Beweis vollends evident.

[1] Vgl. die Heßiſche Abhandlung: Grenzenbeſtimmung deſſen, was in der Bibel Mythos und was wahre Geſchichte iſt, in der Biblioth. der heil. Geſch. Th. II, S. 170.

[2] Geſetzt aber, es wäre auch möglich, dieß zu zeigen, ſo ſind doch immer die Schwierigkeiten ſehr groß, und es iſt viele Vorſicht nöthig. Wenn z. B. beide Fakta, die im Cauſalzuſammenhang ſtehen, in eine Zeit fallen, aus der wir ſonſt nichts als Mythen erhalten haben, ſo muß man, um den Zuſammenhang beider nach ihrem ganzen Umfange betrachteter Begebenheiten benutzen zu können, von einem derſelben ſchon gewiß ſeyn, daß es ſo vorgefallen iſt, wie es erzählt wird. Allein hier muß man entweder ſich nicht verbieten, einen Cirkel im Schließen

Zur Behauptung des zweiten Falls können uns oft schon bloße Wahrscheinlichkeitsgründe berechtigen, weil es höchst wahrscheinlich ist, daß wirklich nur selten Geschichtssagen entstanden, denen gar nichts Wirkliches zu Grunde lag [1]. Es ist genug, in einem solchen Falle sagen zu können: ich sehe nicht ein, wie eine Sage von der Art ganz hätte erdichtet werden können. Manche Sage ist so beschaffen, daß man keine mögliche Art und Weise ihrer Erdichtung, und überall keinen Zweck einsieht, unter dem sie hätte erdichtet werden können. — Bisweilen aber können wir jene Behauptung auch erweisen. Nämlich wenn das erzählte Faktum (ohne Rücksicht auf seine Nebenbestimmungen betrachtet) in nothwendigem Causalzusammenhang mit einem erweislichwahren Faktum steht, und das erstere wirklich in einer Zeit vorfiel, von welcher aus es durch die Tradition, von der die Rede ist, fortgepflanzt werden konnte [2], so ist die Wahrheit der Tradition (unter obiger Einschränkung) erwiesen. Daß z. B. der allgemeinen asiatischen Sage von einer großen die Erde überströmenden Fluth irgend ein Faktum zu Grunde liege, davon überzeugen noch heutzutag die Naturforscher die in Asien vorhandenen deutlichen Spuren einer solchen Revolution; daß gerade die verschiedenen Nebenumstände, unter denen dieselbe in den verschiedenen Sagen der Völker erscheint, alle gegründet seyen, davon wird man niemand überzeugen, umgekehrt aber deutlich genug darthun

zu begehen, oder muß der ganze Beweis, wenn er auch möglich, wenigstens sehr weitläufig werden. Ferner kann es möglich seyn, daß erst durch die Tradition, oder durch den Geschichtschreiber, der unsre Quelle ist, das spätere Faktum dem frühern, oder dieses jenem accommodirt, und beide so durcheinander modificirt worden sind, daß sie nun freilich in der vorliegenden Erzählung, aber auch nur in dieser, einander ihrem ganzen Umfang nach wechselseitig bestätigen. Endlich, wenn das spätere Faktum eine Handlung betrifft, so kann diese auch nur Folge des Glaubens an die Wirklichkeit des früheren Faktums und seiner in der Sage angegebenen Nebenbestimmungen gewesen seyn.

[1] Es ist hier von den ursprünglichen Sagen, nicht von den späterhin von Dichtern erfundenen Mythen die Rede.

[2] Diese letztere Bestimmung mußte hinzugefügt werden; denn ein Faktum kann wirklich vorgefallen, und doch die Sage davon bloße Dichtung seyn, so daß die Erzählung mit dem Faktum nur zufälliger Weise übereinstimmt.

können, daß z. B. die in allen jenen Sagen behauptete Allgemeinheit jener Ueberſchwemmung falſch iſt.

Die dritte Behauptung kann nur dann erwieſen werden, wenn man zeigen kann, daß aus der Zeit, in der das Faktum vorgefallen ſeyn ſoll, keine Stimme der Tradition bis auf die Zeit, aus der die Sage herſtammt, herabgelangen konnte [1]. In dieſem Falle iſt die Sage (als ſolche), wenn ihr auch ein wirkliches Faktum entſpricht, doch bloße Dichtung. Wenn aber eine Sage auch aller Analogie der Geſchichte widerſpricht, ſo kann ſie doch mehr als bloße Dichtung ſeyn, d. h. es kann ihr ein wirkliches Faktum zum Grund liegen, das wir nach unſern vollkommenern Erfahrungen ganz anders anſehen und ganz anders erzählen würden, als es zur Zeit, da jene Sage entſtand, angeſehen und erzählt wurde. — Sollen bloße Wahrſcheinlichkeitsgründe zu jener Behauptung berechtigen, ſo muß man wenigſtens die Entſtehung einer ſolchen Dichtung wahrſcheinlich erklären können. Manche Dichtung der Art iſt durch bloßes Raiſonnement über eine beſondere Erſcheinung in der Geſchichte, z. B. über verſchiedene Lebensarten der Menſchen, entſtanden. Wenn alſo ein Kritiker z. B. zeigen kann, daß eine gewiſſe Sage einen beſondern Nationalſtolz, der einem Stamme eigen iſt, darſtellt und gleichſam als rechtmäßig beurkundet, ſo iſt es für ihn ſubjektiv wahrſcheinlich, daß die Sage eine bloße Dichtung enthalten könne. Zur objektiven Wahrſcheinlichkeit aber wird noch mehr erfordert. — Oft fließen aber Philoſopheme dieſer Art mit hiſtoriſchen Sagen ſo zuſammen, daß auch der feinſte kritiſche Scheidekünſtler nur Vermuthungen über ſie aufzuſtellen wagen darf. Bisweilen ſind Philoſopheme an ächt hiſtoriſche Sagen angeknüpft; wie ſoll er nun, wenn er durch Anwendung des Geſetzes des Cauſalzuſammenhangs nicht belehrt wird [2], unterſcheiden, ob das hiſtoriſche in gewiſſen Philoſophemen bloß gedichtet ſey,

[1] Auszunehmen allein iſt der Fall, wenn ein Volk Sagen ſeiner früheſten Geſchichte in das dunkle Zeitalter hinaufrückte, von wo aus keine Ueberlieferung auf die Nachwelt herab kommen konnte.

[2] Daraus, daß ich ein gewiſſes Faktum nicht in Cauſalzuſammenhang mit einem erweislich-wahren Faktum ſetzen kann, folgt noch lange nicht, daß es wirklich nicht vorfiel.

oder nicht. Hier findet oft bloße Wahrscheinlichkeit statt. Doch wird, im Ganzen genommen, folgende Regel beinahe immer zutreffen: Eine Sage, in welche eine gewisse Wahrheit allzu offenbar mit Absicht hineingelegt ist, als daß man ihre Verbindung mit dieser Sage für ein Werk des bloßen Zufalls halten könnte, oder eine Sage, durch welche Gegenstände der bloßen Spekulation dargestellt werden, in welcher aber doch andererseits Umstände vorkommen, die ein ächt historisches Gepräge an sich tragen, und von denen man nicht sehen kann, warum sie, wenn die Sage bloß zur Versinnlichung jener Wahrheit erdichtet worden, in sie aufgenommen wären, ist eine wirklich historische Sage, an die eine philosophische Sage nur angeknüpft worden ist.

* * *

Aus den bisherigen Bemerkungen erhellt deutlich genug, wie schwer es dem Geschichtschreiber werden muß, aus einer mythischen Geschichte das Wahre herauszufinden, und wie wenig historischen Gewinn wir am Ende einer solchen Geschichte verdanken, da gerade die wenigen und unbestimmten Nachrichten, die wir aus ihnen herausheben können, vielleicht auch ohne sie zum Theil noch weit klarer und bestimmter (vermittelst des Causalzusammenhangs der gewissen Geschichte mit der ungewissen) hätten entdeckt werden können. Am Ende aber erhalten wir durch jeden Weg, den wir einschlagen, immer nur Bruchstücke einer wahren Geschichte, einzelne Trümmer, die auf einem weiten leeren Felde einsam dastehen, und die man vergebens zu einem Ganzen zu vereinigen sucht. Es genüge uns also, durch jene Sagen, wenn nicht immer unmittelbar, doch mittelbar auf Wahrheit geführt zu werden. Lasset uns auch an diesen Denkmälern der Vorwelt, die eine Reihe glücklicher Zufälle

„im Sturm der Wetter und der Jahre"

erhalten hat, dem Gange der menschlichen Kultur nachspüren, lasset uns in ihnen den kindlich einfältigen Geist der ältesten Welt, der uns aus ihnen entgegenweht, lernen und festhalten, lasset uns endlich auch an ihnen eines der ersten Beförderungsmittel der Bildung unseres Geschlechts mit warmem Herzen verehren.

Zweiter Abſchnitt.

Mythiſche Philoſophie.

I.

Begriff, Urſprung, Charakter der mythiſchen Philoſophie.

Die hiſtoriſchen Sagen eines jeden Volks werden mitunter immer zur belehrenden, bildenden Tradition. Lehre und Glauben der Väter pflanzt ſich mit ihrer Geſchichte von Geſchlecht zu Geſchlecht fort, keine Wahrheit, keine Sitte iſt ſo heilig, als eine von den Vätern ererbte. Was konnte auch ungebildete Menſchen eher zu einer Geſellſchaft verbinden, als die Tradition, die Sagen von den gemeinſchaftlichen Vätern und ihren Thaten, an denen jeder gleiches Intereſſe nahm? was eher, als die gemeinſchaftlichen Beiſpiele des Heldenmuths, der Tapferkeit und der Tugend der Vorväter, was eher, als dieſelben Sitten, Gebräuche und Geſetze, die ſie alle als Verlaſſenſchaft der Väter heilig betrachteten? Noch nach Jahrhunderten ſprach in den Sagen der Völker dieſelbe Stimme des lehrenden Weiſen zu den ſpäten Nachkommen des Stammes, die vor längſt verfloſſenen Zeiten zu ihren Vätern geſprochen hatte, noch nach Jahrhunderten weckte das Beiſpiel eines Urvaters den ſpäten Enkel zur Tapferkeit, das vor Jahrhunderten den Sohn zum Kampf für die Ehre des Stammes begeiſtert hatte. — Kurz, durch das Leben aller Völker hin wirkte die Lehre der Tradition unaufhörlich, ſie brachte in ungebildete Menſchenhorden Harmonie und Einheit, und ward ein ſanftes Band, durch welches die Geſellſchaft Einer Familie zu Einer Lehre, zu Einem Glauben, zu Einer Thätigkeit verbunden wurde.

Tradition iſt es alſo, was Lehre, Glauben und Sitten eines jeden Volks heiligt; ſo wie der Vater dem Sohne die Thaten und Schickſale der Väter erzählt, erzählt er ihm auch ihren Glauben und ihre Lehre. Dieſe Sagen ſind ein immer fortgehender Unterricht für ein kindiſches Volk, das nicht im Stande iſt, die Wahrheit allgemein zu erkennen, dem die Wahrheit durch Geſchichte dargeſtellt werden muß, wenn es ſie

verſtehen und glauben ſoll. Wenn alſo z. B. die Weiſeren unter dem Stamme frühzeitig das Bedürfniß fühlten, das große Räthſel der Welt aufzulöſen, wenn ſie, um die Geheimniſſe der Natur zu erklären, frühzeitig unſichtbar wirkende Kräfte und, weil die Phantaſie jeder Kraft, die ſie ſich denkt, gerne Leben und Perſönlichkeit verleiht, höhere Weſen in Verbindung mit der Welt dachten, wenn ſie eben dieſen Glauben zum Glauben ihres Volks weihten, wie wird wohl dieſer Glaube anders fortgepflanzt, als wie die Geſchichte, zugleich mit der Geſchichte, in Geſchichte gekleidet, durch Geſchichte verſinnlicht? Der Sohn empfing alſo die Lehre der Väter vom Vater als Geſchichte, und dieſer lebendige, von Mund zu Mund fortgehende Unterricht enthielt die erſte und älteſte Philoſophie des Volks, im mythiſchen Gewande dargeſtellt.

Mythiſche Philoſophie war alſo urſprünglich die auch unter ungebildeten Stämmen mündlich fortgepflanzte Lehre, die vom Vater auf den Sohn, von dieſem auf den Enkel als ein heiliges Erbtheil herabkam. Eine Philoſophie, die mündlich fortgepflanzt wird, verliert ſchon dadurch ſehr viel von derjenigen ſtrengen Präciſion, die einer ſpäteren ſchriftlich fortgepflanzten Philoſophie eigen iſt. Die mündliche Philoſophie iſt feuriger, reicher, lebendiger, da hingegen ſchon der Gebrauch der Schrift den Menſchen an eine kältere, beharrlichere, eindringlichere Unterſuchung gewöhnt; jene überredet, dieſe überzeugt mehr, jene iſt mehr ergötzend, dieſe mehr belehrend, jene iſt mehr für die Einbildungskraft, dieſe mehr für den Verſtand berechnet[1]. Wollte man ſich des Ausdrucks: Mythus, mythiſche Philoſophie, in einem unbeſtimmten Sinne bedienen, ſo könnte man alle Philoſopheme, welche die Eigenſchaften jener mündlich fortgepflanzten Philoſophie an ſich tragen, unter jenem Namen begreifen. Im beſtimmteren, richtigeren Sinne aber erſtreckt ſich die Bedeutung des Wortes Mythus nur auf geſchichtliche oder geſchichtähnliche Darſtellung, und inſofern iſt Mythus von Allegorie und Parabel hinlänglich unterſchieden[2].

[1] Vergl. Mendelsſohns Jeruſalem.

[2] Allegoriſche Philoſopheme könnte man nur inſofern mythiſche Philoſopheme nennen, als Allegorien ebenfalls dem Geiſt der älteſten Welt angemeſſen ſind.

Die Philoſophie der älteſten Welt iſt überhaupt eine ganz unter den Bedingungen der Sinnlichkeit ſtehende Philoſophie. Da nämlich der Menſch zuerſt am Leitbande der Erfahrung in das unendliche Reich der Begriffe eintritt, ſo werden ſeine erſten Begriffe alle, auch diejenigen nicht ausgenommen, welche ihren letzten Grund in ſeinem Vorſtellungsvermögen haben, mehr oder weniger ſinnlich. Hiezu kommt die eigenthümliche Beſchaffenheit ſeiner noch ungebildeten Sprache, die er ſich zwar durch Thätigkeit ſeines Verſtandes, aber doch nur durch Vermittlung der Sinnlichkeit erwarb. Die älteſte Sprache der Welt hat daher keine andere als ſinnliche Bezeichnung der Begriffe. Es wird dem kindiſchen Menſchen nicht ſehr leicht, für einen nichtſinnlichen Begriff ein eigenthümliches, von andern ſchon vorhandnen Bezeichnungen ganz unabhängiges Zeichen zu erfinden, und da ſeine bisherigen Worte Bezeichnungen ſinnlicher Gegenſtände ſind, ſo iſt zu erwarten, daß auch das Zeichen eines nichtſinnlichen Begriffs ſinnlich wird.

Was Wunder alſo, wenn die älteſte Philoſophie auch durch

Allein, wenn man anders beſtimmte Begriffe von Mythus und Allegorie aufſtellen will, müſſen beide genau unterſchieden werden. Geſchichtliche oder geſchichtähnliche Darſtellung iſt ein weſentliches Merkmal des Mythus, da ſie hingegen zur Allegorie nicht nothwendig erfordert wird. Allegorie beſteht in Vergleichung. Nun ſtellt ein Mythus die Wahrheit entweder unmittelbar oder mittelbar dar. Zu einem Mythus von der erſtern Art aber wird Vergleichung nicht nothwendig erfordert, in einem Mythus von der letztern Art aber findet gar keine Vergleichung ſtatt: „neque enim (ſagt Hr. Dr. Storr ganz richtig in der Abhandlung de parabolis Christi §. V) fabulae (quae universe doctrinam aliquam illustrat) similitudo est cum doctrina, quam exprimit, quia hujus subjecto et praedicato tanquam generi subsunt subjectum et praedicatum fabulae. Sed genus et species vel individuum quoque non possunt dici similitudinem inter se habere“. Durch jenes Merkmal (des Geſchichtlichen) wird der Mythus ebenſo von der Parabel unterſchieden (ſ. Hrn. Dr. Storr §. II und die von ihm angeführten Schriftſteller). In der Parabel ſetzt man ein Faktum, einen Gegenſtand nur als möglich voraus, im Mythus wird er als wirklich angenommen und hiſtoriſch dargeſtellt. Menenius Agrippa (Liv. L. II, c. 32) bediente ſich eines Mythus, Paulus (I. Cor. 12, 12—27) nur einer Parabel (Storr l. c.). Bisweilen aber kann auch ein Mythus zur Allegorie werden, wenn er nämlich zu den zuſammengeſetzten Fabeln gehört. S. Leſſings Abhandlung über die Fabel, S. 114. Storr p. 9.

Sprache und Darſtellungsart ſinnlich wird. Nehmen wir nun aber auf die obige Beſtimmung des Worts Mythus Rückſicht, ſo kann eine philoſophiſche Wahrheit auf gedoppelte Art geſchichtlich verſinnlicht werden.

Man kann eine Wahrheit ſelbſt unmittelbar, aber unter ſinnlichen Beſtimmungen geſchichtähnlich darſtellen. Eine ſolche Darſtellung iſt dem Geiſt der älteſten Welt ganz gemäß. Die Darſtellung irgend einer Wahrheit kann im Munde eines kindiſchen Menſchen nicht abſtrakt, nicht beſtimmt-philoſophiſch werden. Er ſucht eine jede Wahrheit, die er vortragen will, anſchaulich zu machen und der Sinnlichkeit nahe zu bringen. Dieſer Zweck wird durch eine ſtreng dogmatiſche Darſtellung nicht erreicht. Ein Satz, der im Munde eines ſpätern Philoſophen mit wenigen Worten ausgedrückt uns verſtändlich genug wird, muß, jener Darſtellung zufolge, in allen ſeinen einzelnen Begriffen verſinnlicht werden. Oft iſt es bei jener Darſtellung nicht nur um Bezeichnung der Begriffe zu thun, ſie ſoll, wie die Lehrart des Sokrates, die Begriffe oft erſt gleichſam entbinden und ans Licht hervorziehen. Ein Philoſoph der älteſten Welt kann auf Ideen geleitet werden, die ſeiner Seele noch ganz fremd ſind, die noch keinen vollſtändigen Gehalt, noch keinen vollen Sinn und Bedeutung für ihn haben, die er ſich nur dadurch eigen machen kann, daß er ſie an ſinnliche Zeichen, an ſchon vorher gefaßte ſinnliche Begriffe anknüpft. Wollte alſo z. B. ein denkender Weiſer den für ihn ſo erhabenen Gedanken von überſinnlichen Urhebern (nicht: Schöpfern) der Welt ſich verdeutlichen, ſo war ihm der kurze Satz: die Götter haben die Welt aus dem Chaos gezogen, nicht hinreichend dazu, ſondern ſeine Einbildungskraft ſchuf ihm ein lebendiges Gemälde des Chaos, aus dem die Welt hervorging, ſie bildete ihm eine ganze Geſchichte des allmählichen Urſprungs des Himmels und der Erde, ſie ſtellte es ihm vor Augen, wie ein Theil der Welt nach dem andern durch Wirkung der Götter ſich entwickelt, wie ſich die Elemente ſcheiden, die Erde allmählich aus der Tiefe des Chaos emporſteigt, nun zuerſt anfängt zu vegetiren und organiſche Weſen hervorzubringen, nun die Geſtirne zu leuchten anfangen und Sonne und Mond Herrſcher des

Tags und der Nacht werden, die Vögel des Himmels in der Luft, die Fiſche im Waſſer leben und weben, zuletzt die Krone der Schöpfung, der Menſch, auftritt, nach dem Bilde höherer Geiſter geſchaffen, Hauch der Götter im Gebilde der Erde.

Man kann aber auch eine Wahrheit mittelbar durch Geſchichte darſtellen. Es iſt gedenkbar, daß unter einem Volke, deſſen Geiſt, Charakter und Sprache noch ſehr wenig ausgebildet iſt, einzelne ſind, die das Bedürfniß zu philoſophiren in einem hohen Grade fühlen. Die Ideen, die in ihnen durch die erſten hierin gemachten Verſuche allmählich erzeugt werden, eilen der Kultur des übrigen Volks und vorzüglich der Sprache deſſelben weit voran. Dieſe insbeſondere wird für jene Weiſeren unter dem Volke eine mächtige Feſſel, von der ſie ſich niemals ganz und nur mit der größten Mühe hie und da losmachen können. Wir können überdieß annehmen, daß ſie ihre Ideen ſelbſt nicht vollkommen entwickelt ſich zu denken im Stande ſind, daß ihnen unzähligemal nicht deutliche Begriffe, ſondern nur dunkle Ahnungen der Wahrheit vorſchweben, die (weil ſie noch auf keinen feſten und deutlich erkannten Grundſätzen beruhen) ſchnell vorüberſchwinden und für ſie ganz verloren ſeyn können, wenn ſie nicht durch irgend etwas feſtgehalten, wenn ſie nicht, wenigſtens als Ahnungen ausgedrückt, ſo viel möglich anſchaulich gemacht und der Sinnlichkeit nahe gebracht werden. Jene Philoſophen der älteſten Welt müſſen alſo wenigſtens verſuchen, dasjenige, was ſie fühlen, was ſie empfinden, auszudrücken. Allein es muß ihnen ſchwer werden, ihre Empfindung mit der erforderlichen Wahrheit, Lebhaftigkeit und Klarheit auszudrücken, wenn ſie nicht auch zugleich ein Subjekt, in welches ſie ihre Empfindung hineinlegen können, bezeichnen und darſtellen. Der Charakter der älteſten Welt iſt überhaupt Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit aber verſteht ſich nicht auf Abſtraktionen und todte Begriffe, alles muß ihr als ein einzelnes Bild lebendig erſcheinen. Wenn alſo auch ein ſolcher denkender Weiſer nicht die ihm dunkel vorſchwebende Wahrheit ſelbſt, ſondern nur die Ahnung derſelben, das Gefühl der Wahrheit in ihm ausdrücken will, ſo kann er dieß nicht abſtrakt, ſondern er muß es nothgedrungen

ganz anſchaulich, als in irgend einem Subjekt vorhanden, geſchichtlich darſtellen.

Auf dieſe Art entſtanden alle Mythen, Allegorien, Perſonifikationen[1] der älteſten Philoſophie, die man nur ſelten aus dem rechten Geſichtspunkte betrachtet hat. Man hielt ſie für künſtlich beabſichtigte Poeſien, für bloße Uebungen des Dichtungsvermögens, für freiwillige lusus ingenii, die man aus demſelben Geſichtspunkte betrachten dürfte, aus welchem man ſpätere Nachahmungen jener älteſten Art zu philoſophiren gewöhnlich beurtheilt. Nicht Werk der Kunſt, ſondern Werk des Bedürfniſſes war jene verſinnlichte Philoſophie[2]. Hatte z. B. irgend ein denkender Weiſer den Zweck, ein ſinnliches Volk zu belehren, welchen Weg, ſeine Lehre ihm näher zu bringen, konnte er erwählen, als den Weg der Geſchichte? Wollte der Geſetzgeber eines Volks dieſem die Idee von einem oder mehreren außerhalb der Welt befindlichen Weſen, von denen die Welt abhängig und denen die Menſchen Verehrung ſchuldig ſeyen, verſinnlicht darſtellen, konnte er dieß leichter thun, als wenn er dieſe Lehre an die hiſtoriſchen Sagen des Volks anknüpfte, ihnen die heiligen Namen der Väter vorſetzte, und ſie auf dieſe Art dem Volk nicht nur ehrwürdiger, ſondern auch anſchaulicher und deutlicher machte? Wenn wir aber den Geiſt der älteſten Welt überhaupt kennen, ſo werden wir es ganz natürlich finden, daß ſelbſt diejenigen, die zuerſt über höhere Gegenſtände nachzudenken anfingen, nicht nur etwa zum Behuf für ein ſinnliches Volk, ſondern auch zu ihrem eigenen Behuf das Gewand der Geſchichte für ihre Philoſopheme wählten, daß ſie ſelbſt hiezu ihr Mangel an vollkommen entwickelten Begriffen,

[1] Auch diejenigen unter den älteſten griechiſchen Philoſophen, die den Urſprung und die Veränderungen der Welt bloß nach dem Naturmechanism erklärten, ſchoben doch den mechaniſchen Kräften der Natur immer wieder etwas Perſönliches, wenigſtens durch die Darſtellung, unter. Wie leicht gingen daher dieſe Philoſopheme in der ſpätern Mythologie in Theogonien u. ſ. w. über.

[2] S. Heynes mythol. Abhandlung in den Nov. Comm. soc. Gott. Opusc. Acad. Not. ad Apollod. u. ſ. w. und Prof. Paulus, in der ſehr merkwürdigen Abhandlung über klimatiſche Verſchiedenheit im Glauben an Religionsſtifter (Memorab. St. I. S. 136).

an feſten Grundſätzen, an Zeichen abſtrakter Vorſtellungen nöthigte, daß ſie ſelbſt gezwungen waren, das Dunkle ihrer Vorſtellungen, das Geheime ihrer Ahnungen durch das Licht einer ſinnlichen Darſtellung aufzuhellen [1].

[1] Späterhin haben Philoſophen, um ihren Philoſophemen mehr äſthetiſche Kraft zu geben, jenes reizende Gewand der älteſten Philoſophie kopirt, aber dieſe müſſen eben deßwegen von jenen genau unterſchieden werden. Auch Platon ſcheint mehrmals zu der ſinnlichen Darſtellung ſeiner Philoſophie genöthigt geweſen zu ſeyn. Man wandelt oft mit ihm in einem gewiſſen Helldunkel, voll hoher Ahnungen der Wahrheit, oft beruhen bei ihm ſelbſt ſeine erhabenſten Begriffe mehr auf ahnendem Gefühl, als auf klarer Erkenntniß. Er hat in gedoppelter Rückſicht mythiſche Philoſopheme, einmal, weil er durch eigne Dichtungen ſeine Philoſopheme verſinnlichte oder ſie wenigſtens geſchichtähnlich darſtellte, und dann, weil er ſeine Spekulationen häufig an die ſchon vorhandenen Mythen ſeiner Nation, an Bilder der Dichter und des Volksglaubens anknüpfte, wie Garnier (Discours sur l'usage, que Platon a fait des fables) und neuerlich Eberhard gezeigt haben. — Ich unterſcheide ferner allgemeine Urſachen der mythiſchen Philoſophie, d. h. ſolche, welche die Philoſophie der älteſten Welt und die Philoſophie aller noch im Kindesalter ſtehenden Völker überhaupt zur mythiſchen Philoſophie machten, und beſondere Urſachen derſelben, d. h. ſolche, die bei gewiſſen Völkern insbeſondere zum Urſprung der mythiſchen Philoſophie oder zum Urſprung gewiſſer Arten von Mythen vorzüglich beitrugen. Mehrere Schriftſteller glaubten den Urſprung der mythiſchen Philoſophie dadurch erklären zu können, daß ſie behaupteten, Mythen ſeyen unter dem Zweck erdichtet worden, die Wahrheit vor dem Volk zu verheimlichen. Allein geſetzt auch, daß unter einzelnen Völkern einzelne Mythen unter dieſem Zweck erdichtet wurden, ſo iſt dadurch doch der erſte Urſprung der mythiſchen Philoſophie noch nicht erklärt. (S. Heyne, de orig. et caussis fabul. Homer. in Nov. Comm. soc. Gott. T. VIII, p. 38). Ueberhaupt iſt das „Räthſelhafte" nicht ein nothwendiges Ingrediens des Mythus, wie einige Ausleger zu glauben ſcheinen. Andere geben die hieroglyphiſche Schrift und Sprache als eine Hauptquelle mythiſcher Dichtungen an. Verſteht man unter Mythologie nur eine polytheiſtiſche Mythologie, ſo hat allerdings Mendelsſohn (Jeruſalem S. 72) unwiderſprechlich gezeigt, daß die Bilderſchrift zwar nicht erſte Quelle des polytheiſtiſchen Aberglaubens war, aber doch zur Ausbreitung deſſelben ſehr vieles beitrug. Redet man von der Mythologie als Gattung, ſo iſt zwar ganz richtig, daß, wenn von einem Volke Hieroglyphenſchrift gebraucht wurde und eine Wahrheit in Hieroglyphen ausgedrückt werden ſollte, dieß vielleicht nicht leichter geſchehen konnte, als wenn die Lehre zuvor in einen Mythus gekleidet wurde. Daß umgekehrt aus Hieroglyphen Mythen entſtehen konnten, iſt auch wahr, nur gehört dieß alles nicht unter die allgemeinen Unterſuchungen über den Urſprung der Mythologie. Die allgemeinen Urſachen der mythiſchen Philoſophie liegen

Wenn also z. B. ein denkender Weiser, den die Last des Lebens drückte, und der in kummervollen Zweifeln über menschliches Schicksal vertieft, im Innersten der Seele wohl fühlte, wo das Elend, unter dem die Menschheit seufzt, herstamme, den Ursprung dieses Elends erklären wollte: konnte er, der zwar diesen Ursprung in einer lichten Stunde vielleicht lebhaft genug ahnete, aber nicht nach deutlichen Begriffen erkannte, den Satz, daß das Elend der Menschen vorzüglich von ihrer Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen, von ihrer beständigen Begierde nach immer höherer Glückseligkeit, höherer Erkenntniß, höherer Freiheit herstamme, ohne weiteres ganz abstrakt sich denken und ganz abstrakt ihn darstellen? Mußte er nicht vielmehr, um doch seinem Bedürfnisse, über den Ursprung des menschlichen Elends nachzudenken, einige Genüge zu thun, vorerst seine eignen Gefühle, seine eignen Ahnungen aufzuhellen suchen, und wie konnte er dieß anders, als wenn er sich selbst gleichsam seine eigne Geschichte erzählte? Er führt also gleichsam sich selbst zurück unter die Bäume der Urwelt zu den Erstgebornen des Menschengeschlechts, und erneuert hier die süßen Erinnerungen der wonnevollen Tage, in denen er den ersten goldnen Traum des Lebens träumte. Hier siehst du die Menschen, wie sie zuerst glückselig in ihrer Unwissenheit, froh in ihrer Unschuld, sorglos wegen der Zukunft, nicht ahnend höhere Dinge, nicht lüstern nach höherer Würde, nach weitergehender Erkenntniß, nach uneingeschränkter Freiheit, auch das Böse zu vollbringen, die ersten Tage goldner Glückseligkeit in einem Paradiese verlebten. Nun erinnert er sich selbst mit tiefer Wehmuth an die ersten Schritte, die er einst aus dem goldnen Land des Friedens und der Ruhe that, und eröffnet eine Aussicht auf sein eignes Leben voll Kummer und Angst, voll Zweifel und Ungewißheit. Hier, indem du in seine Seele blickst, läßt er dich den traurigen Uebergang des Menschen aus dem glückseligen Stande der Unschuld mit ansehen: du siehst, wie zuerst der unglückselige Gedanke der Freiheit und des Ungehorsams gegen die Götter, die unselige Hoffnung eines höhern Zustandes, die traurige

einzig und allein im sinnlichen Charakter der ältesten Welt. Uns war es nur darum zu thun, einige Hauptzüge desselben vorzüglich herauszuheben.

Begierde nach göttlicher Erkenntniß [1] in der Seele des Menſchen ſich entwickelt, und dann, wie er traurig, in ſeiner Erwartung getäuſcht, zum Lohn ſeines Ungehorſams ein Leben voll Kummer und Elend, voll Sorge und Wechſel von Furcht und Hoffnung, und zuletzt den Tod, der ihn, wenn er ſich lange müde gekämpft hat, wie ein erbarmender Freund aus dem Gedränge des Lebens hinwegnimmt, und ihn, der unſterblich zu werden wähnte, wieder in Staub verwandelt [2], vor ſich ſieht; — wahrlich eine Geſchichte voll tiefen Gefühls, voll langer Trauer über menſchliches Elend, die ſich in einer finſtern Ausſicht des klagenden Weiſen auf das endliche Ziel aller menſchlichen Müh' und Arbeit, wie verzweifelnd, endet.

Eine ſolche Geſchichte, durch die irgend eine Wahrheit verſinnlicht wird, kann, wenigſtens den Hauptumſtänden nach, wahre Geſchichte ſeyn. In dieſem Fall heißt das Philoſophem, das eine Wahrheit auf dieſe Art darſtellt, inſofern wenigſtens mythiſches Philoſophem, als man einerſeits die Bedeutung des Worts Mythus auch auf wahre Geſchichte ausdehnen kann, andrerſeits mythiſche Philoſopheme allenfalls auch überhaupt ſolche nennen kann, die eine Wahrheit, verſinnlicht im Geiſte der alten Welt, darſtellen. Da aber doch, wenn ein Philoſophem in eine wahre Geſchichte gekleidet wird, gewöhnlich wenigſtens Nebenumſtände geändert werden, ſo kann ein ſolches Philoſophem auch in dieſer Hinſicht mythiſch genannt werden. Wenn aber die (wahre oder erdichtete) Geſchichte, durch welche die Wahrheit dargeſtellt wird, eine wirklich durch Tradition erhaltne Geſchichte iſt, oder wenigſtens das Gewand der Sage erhalten hat [3], heißt das Philoſophem auch in dieſer

[1] Auch Heſiods Pandora hat ihren Namen daher, daß ihr die Götter ihre Gaben verliehen. Prometheus iſt ein großer Menſchencharakter; ſelbſt dem Herrſcher der Götter entwendet er Gaben, die nur Gaben der Unſterblichen ſeyn ſollten. Durch dieſe, ſowie durch die obigen Sagen, wird die Menſchheit im Stillen herrlich geehrt.

[2] Dieſer letzte Zug des Gemäldes iſt es vorzüglich, der mir den neuen Geſichtspunkt für dieſe Sage (daß ſie nämlich die Klage eines zweifelnden Weiſen enthalte) empfohlen hat.

[3] Dieß kann ſehr leicht geſchehen, wie an mehreren Beiſpielen aus Platon gezeigt werden könnte.

Rückſicht mythiſches Philoſophem. Iſt die Geſchichte durchaus gedichtet, ſo iſt das Philoſophem ebenfalls mythiſch, nach dem gewöhnlichſten Sprachgebrauch des Worts. Die weiteren Unterſcheidungen, die in dieſem Falle noch eintreten, ſind zum Zweck der gegenwärtigen Unterſuchung nicht nothwendig erforderlich.

II.

Verſchiedener Inhalt der mythiſchen Philoſophie.

Das Mythiſche an einem mythiſchen Philoſophem betrifft, dem bisher Geſagten zufolge, bloß die Form des Philoſophems. Der durch einen Mythus verſinnlichte Satz mag wahr oder falſch ſeyn, der Mythus bleibt auf jeden Fall. Vom Inhalt der mythiſchen Philoſophie haben wir alſo nur inſofern zu reden, als ein verſchiedner Inhalt in einem ganz verſchiednen Verhältniß zum Mythus ſtehen kann. Die Philoſophie der älteſten Welt aber fügt ſich deſto leichter zum mythiſchen Gewand, da ſie oft Werk der bloßen Dichtung iſt, und höchſtens durch ihren Urſprung zur Philoſophie wird. Nirgends geht ſie auf beſtimmte Begriffe und Grundſätze zurück; dunkel nur wirken in ihr die Geſetze des Verſtandes und der Vernunft, und wenn es hoch kommt, ſind es nur ahnungsvolle Blicke, die ſie ins Heiligthum der Wahrheit wirft. Die Einbildungskraft vorzüglich iſt es, unter deren Leitung ſie ſich ein eigenthümliches Reich der Dichtung verſchafft, unter deren Leitung ſie auch in das Gebiet des Ueberſinnlichen hinüberſchwärmt. Laſſet uns dieß durch einzelne Bemerkungen über einzelne Arten von mythiſchen Philoſophemen deutlicher machen.

In den theoretiſchen Mythen tritt oft an die Stelle eigentlicher Naturerklärung eine bloß gedichtete Erklärung. Der ſinnliche Menſch will keine tiefeingreifende Erklärung irgend einer Erſcheinung. Ein Bild, durch das ſie ihm näher gebracht wird, eine einfache Sage, an die er ſich, ſo oft er jene wahrnimmt, erinnern kann, iſt für ihn befriedigend genug. An die Stelle der Erklärung tritt daher oft der bloße Verſuch, eine gegebne Erſcheinung von einem Faktum aus der früheſten Geſchichte

der Welt abzuleiten. Auch dann, wenn eine Erſcheinung wirklich erklärt werden ſoll, wird ſie nicht ihrem Urſprung überhaupt nach, ſondern ihrem allererſten Urſprung nach erklärt. Lieblich z. B. iſt der Zauber der Liebe in den Mythus gehüllt. Die Götter bauten das Weib vom Fleiſch und vom Gebein des Mannes, deßwegen ſind beide, Mann und Weib, nur Eines. Eben ſo erklärt Ariſtophanes bei Platon, in einer den Geiſt der mythiſchen Philoſophie athmenden Dichtung, die Erſcheinungen der Liebe, „das verſtummende Staunen zweier liebenden Seelen, die einander fanden, ihre dunkle aber unüberwindliche Ueberzeugung, daß ſie Eines ſeyen, und daß ſie ſich ewig nimmer trennen werden", durch ein ähnliches Faktum der früheſten Menſchengeſchichte [1]. Aber, ſind durch dieſe beide Mythen die Erſcheinungen der Liebe wirklich erklärt, oder vielmehr, ſollten ſie durch ſie erklärt werden? Gewiß nicht! Nach den Mythen der Grönländer ſind Mond und Sonne zwei leibliche Geſchwiſter. „Malina, die Schweſter, wurde von ihrem Bruder im Finſtern verfolgt, ſie wollte ſich mit der Flucht retten, fuhr in die Höhe und ward zur Sonne; Anninga fuhr ihr nach und ward zum Monde; noch immer läuft der Mond um die jungfräuliche Sonne umher in der Hoffnung ſie zu haſchen, aber vergebens". Iſt dadurch wirklich der Lauf der Sonne und des Monds erklärt, und ſollte er dadurch wirklich erklärt werden? Gewiß ebenſo wenig, als in den Mythen deſſelben Volks das Abnehmen des Monds durch eine Ermüdung und Abzehrung deſſelben auf dem Seehundsfange erklärt iſt, oder erklärt werden ſollte. Der Menſch ſucht, damit er unter den tauſendfältigen Erſcheinungen der Welt ſich nicht ſelbſt verliere, dieſe, ſo viel möglich, ſich zuzueignen, ſich mit ihnen vertraut und unter ihnen gleichſam einheimiſch zu machen. Dieß kann er nicht anders, als wenn jeder Erſcheinung etwas in ihm entſpricht, wenn er in ſich ſelbſt etwas hat, das die Erſcheinungen mit ihm in Beziehung ſetzt — ſey es nun ein Bild oder ein Begriff. Der ſinnliche Menſch begnügt ſich mit dem Bilde. Nur durch Bilder ſeines Lebens, ſeiner Sitten, ſeiner Handlungsweiſe knüpft er die Erſcheinungen

[1] Plat. Opp. ed. Bipont. T. X. in Sympos. p. 201.

an ſich an, die ganze Natur iſt für ihn Ein Bild, durch das ſie ſeinem eignen Ich gleichſam aſſimilirt wird. Erwacht der Menſch zu höherer Thätigkeit, ſo verläßt er Bilder und Träume der Jugend, und ſucht die Natur ſeinem Verſtande begreiflich zu machen. Vorher war er Freund oder Sohn der Natur, jetzt iſt er ihr Geſetzgeber, vorher ſuchte er in der ganzen Natur ſich zu empfinden, jetzt ſucht er die ganze Natur in ſich ſelbſt zu erklären, vorher ſuchte er im Spiegel der Natur ſein Bild, jetzt ſucht er das Urbild der Natur in ſeinem Verſtande, der der Spiegel des Ganzen iſt.

Nur in der griechiſchen Mythologie finden ſich auch ächte Naturerklärungen, die den Cauſalzuſammenhang einer einzelnen Erſcheinung geſchichtlich darſtellen. Selbſt bei Philoſophemen über die Geſetzmäßigkeit der Natur überhaupt oder über einzelne Geſetze derſelben hat die griechiſche Sinnlichkeit ihr Recht nicht aufgegeben [1]. Sie ſuchte wenigſtens die Naturgeſetze ſelbſt zu perſonificiren und ihren Zuſammenhang mit der materiellen Natur durch einen Mythus zu verſinnlichen. Auch die immanenten Erklärungen des Urſprungs der Welt, die in der älteſten griechiſchen Philoſophie vorkommen, und die Reſultate eines tiefern Denkens über dieſes Problem ſind, als die frühern Philoſopheme, welche die Welt nur durch Cauſalität höherer Weſen aus dem Chaos ſich entwickeln laſſen [2], fügten ſich unter den Händen der griechiſchen Dichtung

[1] Hier gehört z. B. der griechiſche Mythus, daß Kronos, Sohn des Uranos, ſeinem Vater die Zeugungsglieder abgeſchnitten und ins Meer geworfen habe, aus dem vergoſſenen Blut aber Aphrodite entſtanden ſey. Hiedurch ſoll nämlich der Stillſtand der Natur in Hervorbringung neuer Dinge (nicht neuer Formen, wie Hermann im Handbuch der griech. Mythologie, Th. I, S. 40 behauptet) ausgedrückt werden. Die tiefe Wahrheit liegt in dem Mythus, daß die Natur der Subſtanz nach immer dieſelbe bleibe und nur die Form ändere. Auf dieſe bezieht ſich der damit verbundene Mythos vom Urſprung der Venus. Das Quantum der Subſtanz wollte die Natur ferner weder vermehren noch vermindern, aber die Form ſollte jetzt erſt noch durch den mannigfaltigſten Wechſel zur ſchönſten Form ausgebildet werden. Vgl. Heyne de Theogon. Hesiod. p. 40.

[2] Zum Begriff von Schöpfern der Welt erhob ſich die früheſte Philoſophie noch nicht. Die älteſten Kosmogonien der älteſten Völker beginnen alle mit dem Chaos. Aber Götter ſind nicht aus reinem Intereſſe der Vernunft (um auch den Stoff

zum mythiſchen Gewande. Die Kräfte der Natur, die die Welt aus dem Chaos emportrieben, wurden zu lebendigen Weſen (ſ. z. B. Aristoph. in avib. v. 597), und die ſucceſſive Entwicklung der einzelnen Theile der Welt formte ſich von ſelbſt zur Geſchichte.

Nirgends aber läßt ſich der ganz natürliche Urſprung der mythiſchen Darſtellung leichter begreifen, als bei pſychologiſchen Mythen. Will der ſinnliche Menſch Gedanken, Gefühle, Empfindungen darſtellen, ſo muß er gleichſam ſich ſelbſt darſtellen. Für die Gegenſtände des innern Sinns hat er keine Bezeichnungen, als ſolche, die von Gegenſtänden des äußern Sinns hergenommen ſind. Die Analogie beider iſt für ihn deſto leichter aufzufinden, da lebhafte Empfindungen bei jedem Menſchen, vorzüglich aber bei Söhnen der Natur mit körperlichen Empfindungen verbunden ſind [1]. Dieſe haben nie gelernt, ihre Empfindungen zurückzuhalten, ſie haben nicht von jeder Empfindung lange vorher, ehe ſie in ihnen entſtand, Schilderungen und Zergliederungen genug gehört, ſie wiſſen mit ihren Empfindungen keine pſychologiſchen Experimente anzuſtellen. Rein und lauter bricht daher immer der Strom ihrer Empfindungen hervor, und wir wiſſen, daß beinahe jede Wirkung ihrer Seele zuletzt auf Empfindung zurückgeht. Jedes Gefühl der Freude oder des Schmerzes, der Liebe oder des Haſſes, des Zorns oder der Sanftmuth drückt ſich

der Welt als Wirkung ihrer Cauſalität zu betrachten) in ſie aufgenommen. Sie ſetzen vielmehr alle einen Stoff der Welt ſchon voraus, und bekümmern ſich um ſeinen Urſprung weiter nicht. Der früheſten Philoſophie fällt es ſchwer, den empiriſchen Zuſammenhang der Erſcheinungen aus den Naturkräften zu erforſchen. Sie läßt alſo, um die Unterſuchung ſobald als möglich zu vollenden und allen weitern Fragen durch einen transcendenten Machtſpruch ein Ziel zu ſetzen, lieber gleich höhern Weſen die Welt aus dem Chaos ziehen.

[1] „Quod in hominum natura omnino positum esse videmus, ut sensuum et affectionum animi ac commotionum multo maturior in pueris oratio aliqua sit, quam rationis et intelligentiae, idem in populis barbaris et agrestibus fieri audimus, ut intra ea, quae appetunt aut metuunt, quibus gaudent ac dolent, primus eorum sermo se contineat, utque is multo cum corporis motu ac gestu et clamore incondito vocisque magna intentione coniunctus sit“. Heyne de efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina (Opusc. Acad. Vol. I, p. 168).

durch ihren Körper aus. Der Menſch freut ſich, ſein Herz wird weit; er iſt mitleidig, ſeine Eingeweide bewegen ſich; er zürnt, ſeine Naſe ſchnaubt; er begehrt einen Gegenſtand, ſein Herz neigt ſich zu ihm hin. Wie treffend iſt alſo z. B. das Streben der Liebe in dem Mythus vom Urſprung des Weibs ausgedrückt. „Wunſch und Verlangen drängten Adams Bruſt, als wollten ſie aus ihm ſelbſt ihm hervordrängen, was ihm mangelte — — los riß ſich eine ſeiner Rippen (ſo fühlt ers träumend), und neben ihm ſtand ein Geſchöpf, das ihm gleich war“ [1]. Wie pſychologiſch-richtig iſt im Mythus vom Baum der Erkenntniß die Darſtellung des traurigen Zuſtandes, in dem ſich der Menſch nach dem erſten Gebrauch ſeiner Freiheit befand. „Da ſtanden die Menſchen, aufgethan waren ihre Augen, ſie ſahen ſich nackt, und deckten die Blöße mit einem — Feigenblatt. Des Abends wandelte die Stimme der Götter im Garten, da bargen ſie ſich hinter die Bäume“. Konnte die troſtloſe Lage, in welche die Menſchen ſich ſelbſt verſetzt hatten, der Mangel an ſo vielen Dingen, die zu ihrer Erhaltung nothwendig waren, die traurige Unbekanntſchaft mit der Natur und ihren Geſetzen, ſowie das niederſchlagende Bewußtſeyn derſelben, wahrer und getreuer, als durch dieſe aus der Seele jener Menſchen gleichſam herausgenommenen Züge dargeſtellt werden?

Immanente Naturerklärungen ſind in den Mythen der älteſten Welt viel ſeltner anzutreffen, als transcendentale. Das Princip der trägen Vernunft war es, das den Menſchen zuerſt dazu bewog, etwas, deſſen Erklärung er ſchwer fand, durch etwas zu erklären, was er noch weit weniger begriff, das ihm aber auf der einen Seite eben deßwegen, weil es ihm unbegreiflich war, Ruhe verſchaffte und allen weitern Nachforſchungen ein Ende machte, auf der andern Seite aber doch einem andern Vermögen ſeiner Seele einen weiten Spielraum freier und ungehinderter Thätigkeit eröffnete. Trat nämlich bei transcendentalen Naturerklärungen vorzüglich auch die Einbildungskraft ins Mittel, ſo war es dieſer nicht genug, nur dunkle und verborgene Kräfte, die ihr in

[1] Paulus im neuen Repert. Th. II. S. 223.

dieſer Unbeſtimmtheit, in welcher ſie die erſten Naturerklärungen zu Grunde legen, wenig frommten, in der überſinnlichen Welt zu wiſſen, dieſe Kräfte ſollten perſönliche Weſen ſeyn, und dieſe perſönlichen Weſen ſollten nicht iſolirt und voneinander unabhängig wirken, ſondern in einem unſichtbaren, nur ihr zugänglichen Reiche, das ſeine beſtimmte Verfaſſung und Geſetze hatte, vereinigt ſeyn. Hatte der Menſch freilich einmal geahndet, daß noch außer den Erſcheinungen etwas vorhanden ſey, das ſein Aug nicht geſehen und ſein Ohr nicht gehört habe, hatte er einmal den Cauſalzuſammenhang einer Erſcheinung mit der andern, die Erzeugung einer Kraft aus der andern, die Zerſtörung einer Erſcheinung durch die andre übernatürlich erklärt, was Wunder, daß er die ganze Natur um ſich her belebte, was Wunder, daß, in je mannigfaltigern Geſtalten ſich die Natur ihm offenbarte, deſto reicher und mannigfaltiger ſeine Mythologie ſich ausbreitete. Sobald jener Glaube an unſichtbar-wirkende Weſen Volksglaube ward, entſtanden im Munde des Volks immer mehrere Sagen von menſchenähnlichen Verhältniſſen jener Weſen untereinander, von Abſtammung des einen vom andern, von beſondern Wirkungen der Götter auf die Sinnenwelt. Da ſich jedes ungebildete Volk ſo gerne zum Mittelpunkt macht, auf den ſich alles, auch die unſichtbare Welt, bezieht, ſo werden jene Götterſagen durchaus in ſeine Geſchichte verwebt, und die Mythologie geht in den ganzen Geiſt der Künſte und Wiſſenſchaften des Volks über.

Transcendentaler Mythus iſt überhaupt Darſtellung eines transcendentalen Gegenſtandes durch ein gedichtetes Faktum in der Zeit. Entweder wird nun wirklich ein transcendentaler Gegenſtand in die Sinnenwelt verſetzt, indem er durch ein Faktum der Welt oder Menſchengeſchichte dargeſtellt wird, oder wird er nur inſoferne mythiſch dargeſtellt, als er ſeinem Urſprung, ſeinen Wirkungen und allen ſeinen Beſtimmungen nach wenigſtens unter den Bedingungen der Sinnenwelt erſcheint und durch Geſchichte oder geſchichtähnlich dargeſtellt wird. Ueberhaupt tragen alle transcendentalen Mythen der älteſten Welt das Gepräge der Sinnlichkeit. Der Menſch z. B., inſofern er intelligibles Weſen iſt, wird vom Menſchen als Erſcheinung niemals getrennt.

Der belebende Hauch (gleichsam das Phänomenon des Dings an sich, das der Mensch nicht erkennt) ist, wie alle alten Sprachen der Welt zeigen, dem kindischen Menschen nicht nur Bild der Seele, sondern die Seele selbst. Der ätherische Hauch der Götter, der Funke des Prometheus ist nach den ältesten Mythen Princip des höhern Lebens im Menschen.

Ganz natürlich ist es übrigens, daß nach Verschiedenheit der äußern Verhältnisse eines Volks auch seine auf die Natur sich beziehende Mythologie ganz verschieden wird. Ein Volk, das unter reinem Himmel, auf einer lichten Höhe der Welt lebt, wo die Natur sich in ihrer höchsten und schönsten Wirksamkeit zeigt und die Aufmerksamkeit der Menschen durch einen beständigen Wechsel ihrer Erscheinungen und die mannigfaltigsten Veränderungen in ihren schönsten und sanftesten Formen auf sich und ihre Thätigkeit zu fesseln weiß, wird gerne im Kreis dieser gütigen Mutter weilen, gerne ihrem stillen Gang und ihrem geheimen Wirken nachforschen, im Genuß ihrer Schönheit leicht die Schwierigkeiten dieser Nachforschung vergessen, und endlich, wenn das Bedürfniß des Verstandes zu dringend wird, als daß es fernerhin abgewiesen werden könnte, sich doch von ihr so wenig als möglich entfernen und seine übernatürlichen Dichtungen aus den transcendentalen Regionen in das Gebiet der Natur gleichsam herabzaubern. In einer traurigern Gegend der Welt aber, in dunkeln, ungeheuern Wäldern, oder in öden von der Sonne versengten Erdstrichen, wo der Mensch, sich selbst gleichsam verlierend, ins Unermeßliche ausschweift, kann die Mythologie keine andre als die abenteuerlichste Gestalt und das Gepräge der überspanntesten oder erhitztesten Einbildungskraft erhalten.

Unter jedem Volke wird die polytheistische Mythologie zuletzt zum bloßen Gegenstand der Phantasie. Sie bleibt als etwas, das, von den Vätern ererbt, in Geist, Charakter, Sitten und Gesetze des Volkes übergegangen ist, noch lange, während die empirische Naturerklärung große Fortschritte macht. Der Künstler, der eine Bildsäule der Venus verfertigte, dachte nicht an den ersten Ursprung dieses Begriffs, der durch Naturerklärung entstanden war; nur als Urbild der Schönheit schwebte sie

ſeiner Einbildungskraft vor[1]. Kommt die Mythologie in die Hände der Kunſt, ſo wird ſie nach und nach immer mehr ausgebildet, und erhält eine immer ſinnlichere und reizendere Geſtalt, ſo daß man den erſten Urſprung ihrer Dichtungen nur noch mit Mühe in ihren Hauptbildern erkennt.

Ebenſo wenig Anſpruch auf tiefeindringende Unterſuchung machen die praktiſchen Mythen der älteſten Welt. Bald enthalten ſie einen Erfahrungsſatz, der uns vielleicht als Kinder ſchon bekannt war, bald eine moraliſche Lehre, die entweder durch Beobachtung des Gangs der menſchlichen Schickſale, oder durch ein dunkles Gefühl des Rechts und des Unrechts entſtanden iſt, immer aber iſt es eine Lehre, die im Munde der Tradition lebendiger und wirkſamer geworden iſt. Der Gedanke von alten Vätern, welche die Erfahrungen ihres Lebens und die Sagen der Vorzeit in Verſammlungen des Volkes, im Kreiſe der Jüngern oft wiederholen, iſt nicht ein bloß dichteriſcher Gedanke[2]. Unter allen einfältigen Völkern finden wir Spuren dieſer ehrwürdigen Sitte, überall ſind es abgelebte Greiſe, die in den Verſammlungen des Volks den erſten Sitz und die erſte Stimme haben, und ſo oft wir ihre Stimme hören, ſo oft erinnern ſie an Begebenheiten der vergangnen Zeit, lenken durch ihre Reden die Herzen des Volks und erfüllen alle mit Ehrfurcht und Achtung. So wirkten Lehre, Ermahnung und Beiſpiel der Väter nationale Tugend der Völker; denn auch Tugend iſt unter ungebildeten Stämmen nur das, was durch lange Beobachtung, durch Herkommen, durch alte Ueberlieferung geheiligt iſt. Ein jeder Menſch im Stamme war alſo zunächſt nur das, was er durch die Tradition, durch Sagen von den Thaten, vom Glauben und von der Lehre der Väter werden konnte. Was Wunder alſo, wenn Völker, ſolange jene Stimme der Tradition noch ihre einzige Lehrerin war, lange beinahe auf derſelben Stufe ſtehen blieben, auf der ſchon die erſten Väter des Stammes geſtanden hatten. Was Wunder, daß nichts ſchwerer wird, als ein Volk jener lebendigen Lehre der Tradition zu entwöhnen, ihm andre Begriffe und Kenntniſſe, andre Sitten und Gebräuche heilig zu machen. Natürlich

[1] Vgl. Moritz Götterlehre.

[2] S. Homer Iliad. I, 259. III, 106. 160. XXIII. 587. Odyss. III. 24 u. ſ. w.

trägt es alſo auch für den ganzen Gang der Kultur eines Volks außerordentlich viel aus, welche Erziehung es in der Schule der Tradition erhalten hat, wie kurz oder wie lang es in derſelben geblieben, und ob es ihr nicht mit Gewalt allzu frühe entriſſen, oder durch einen Zuſammenfluß unglücklicher Umſtände allzu lange in ihr zurückgehalten worden iſt. Was konnten daher auch die erſten Geſetzgeber eines Volks für beſſere Mittel, ihren Geſetzen Eingang zu verſchaffen, erſinnen, als Hinweiſungen auf die heiligen Namen der Väter? Gelingt es einem Geſetzgeber, ein Volk zu überreden, daß die Urväter ſchon die Lehre, die er lehrt, geglaubt, die Gebräuche, die er vorſchreibt, beobachtet haben, ſo hat er ſeinen Zweck ſo gut als erreicht. Allen ihren Lehren und Vorſchriften gaben daher auch die Geſetzgeber von jeher das Kleid der Geſchichte, und das Volk empfing ſie, wie Sagen, von den Vätern herabgeerbt, mit tiefer Ehrfurcht und Achtung. Ihre Moral knüpften ſie an Ideen der überſinnlichen Welt an, aber auch dieſe mußten durch Geſchichte dargeſtellt werden. Bald mit Schrecken und Staunen, bald mit Freude und Begeiſterung hörte die aufblühende Jugend des Stammes die Kunde der Vorwelt von Strafen der Götterverächter, von Belohnungen der Frommen aus dem Munde der Mütter und Väter. Sündigte einer im Stamme, ſo wies man ihn nicht auf ein kaltes, todtes Geſetz hin, ſondern auf ein lebendiges Beiſpiel der Vorwelt, das die Strafe des Sünders ihm vor die Augen ſtellte [1].

III.

Form der Mythen.

Ich unterſcheide die innere und äußere Form der Mythen.

Was die innere Form eines Mythus betrifft, ſo ſind ſchon oben

[1] S. die hieher gehörige Stelle Strabos in der Geographie B. I, S. 17 der Basler Ausg. Auch Heyne liefert vortreffliche hieher gehörige Bemerkungen in den beiden Abhandlungen: De efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina, und de nonnullis in vitae humanae initiis a primis Graeciae legum latoribus sapienter institutis.

zwei Fälle als möglich angegeben. Nämlich, entweder wird die Wahrheit, die durch ihn verſinnlicht werden ſoll, ſelbſt unmittelbar dargeſtellt, nur unter hiſtoriſchen Beſtimmungen, die jene der Sinnlichkeit näher bringen, unter Beſtimmungen der Zeit, des Raums u. ſ. w., oder wird die zu verſinnlichende Wahrheit nicht ſelbſt unmittelbar, ſondern nur mittelbar, an einem einzelnen Faktum dargeſtellt. Der erſtere Fall trifft z. B. in der mythiſchen Darſtellung der Natur der Seele ein, die Plato in ſeinem Phädrus vorgetragen hat[1]. Hier wird ſeine Lehre von Sittlichkeit und Unſittlichkeit, von den angebornen Ideen einer überſinnlichen Welt, von Vernunft und Sinnlichkeit und dem Widerſtreit beider, von den Fortſchritten, die die Seele im intelligibeln Reiche machen kann, einerſeits, und den verſchiednen Stufen der Entfernung von demſelben andrerſeits unmittelbar, aber geſchichtähnlich, unter der Form der Zeit und des Raums dargeſtellt. Ebenſo enthält der Platoniſche Mythus von den Todtenrichtern die Lehre von Fortdauer nach dem Tode und Lohn und Strafe in einer andern Welt unmittelbar, aber verſinnlicht, durch geſchichtähnliche, aus der griechiſchen Mythologie entlehnte Beſtimmungen dargeſtellt[2]. Der andre Fall trifft z. B. bei Heſiods Mythus von der Pandora ein. Hier wird die Begierde des Menſchen nach höherer Würde als eine hauptſächliche Urſache des menſchlichen Elends an dem einzelnen Beiſpiele des Eigenthums (deſſen Name ſchon bedeutend iſt) dargeſtellt. „Epimetheus nahm, durch die Reize der Pandora bethört, ihre verderblichen Gaben, die Gaben der Unſterblichen waren, an, und brachte dadurch Unheil und Verderben über das menſchliche Geſchlecht". Ebenſo duldet Prometheus, der das Geſchlecht, das er gebildet hatte, zu gottähnlicher Vollkommenheit erheben wollte, an den Felſen angeſchmiedet, alle die Leiden, die ſein Geſchlecht dulden mußte, als es der Begierde nach immer höherer Freiheit und Erkenntniß in ſeinem Buſen Raum gegeben hatte. Hier an ſeinem Felſen ſtellt er in ſeiner Perſon gleichſam das ganze Menſchengeſchlecht dar. Der Geier, der an ſeiner immer wieder wachſenden Leber nagt,

[1] S. Platonis Opera ed. Bip. Vol. X, p. 320 sq.

[2] Plato in Gorgia, p. 163 sq.

iſt das Bild ewiger Unruhe und raſtloſer Begierden nach höhern Dingen, die die Sterblichen peinigt.

Eine dritte Art von Mythen kann beide Darſtellungsarten in ſich vereinigen [1].

[1] Hr. Heß, in der angef. Abh. S. 165, theilt den Mythus in den reinen und unreinen. „Reiner Mythus, ſagt er, iſt, worin nichts eigentlich zu verſtehendes vorkommt; unreiner, wo etwas eigentlich zu verſtehendes mit einverwoben iſt". Ich geſtehe redlich, daß ich dieſe Unterſcheidung nicht vollkommen verſtehe. Soll ſie etwa dieſelbe Unterſcheidung ſeyn, die wir oben gemacht haben? Oder verwechſelt Hr. H. Mythus mit Allegorien? denn von dieſer würde jene Unterſcheidung gültig ſeyn. (Reine Allegorie wäre z. B. die Horaziſche Ode I. 14). — Jeder Mythus iſt als Mythus eigentlich zu verſtehen. Vom hiſtoriſchen Mythus iſt dieß ohnehin klar. Da aber der philoſophiſche Mythus nichts anders zum Zweck hat, als Verſinnlichung irgend einer Wahrheit, ſo ſoll, nach der Abſicht ſeines Urhebers, ein ſolches Philoſophem denſelben Eindruck, wie etwas hiſtoriſch-wahres, auf uns machen. Dieß kann nicht geſchehen, außer wenn wir den Mythus, als Mythus, eigentlich verſtehen. Aber einen Mythus eigentlich verſtehen, und als eigentlich-verſtanden glauben, iſt freilich nicht Ein und daſſelbe. — In einem philoſophiſchen Mythus können freilich beſondere Beſtimmungen, unter denen die Wahrheit dargeſtellt wird, vorkommen, die nicht zum Weſentlichen der darzuſtellenden Wahrheit, ſondern nur zur weitern Ausmalung des ganzen Gemäldes gehören. Man kann aber deßhalb denn doch nicht ſagen, ſie ſeyen uneigentlich zu verſtehen. Man würde ja vielmehr ſehr fehlen, wenn man auch hinter ihnen einen beſondern Sinn fühlen wollte. Man kann nur ſagen: ſie gehören nicht zur Sache ſelbſt, ſondern nur zur Darſtellung der Sache. Nennt alſo Hr. H. in einem Mythus überhaupt dasjenige uneigentlich, was einen vom Wortſinn verſchiednen Sachſinn in ſich ſchließt, ſo iſt in einem Mythus von der erſtern (oben angegebenen) Art das Wenigſte uneigentlich. In einem Mythus von der andern Art (der als Mythus ganz eigentlich zu verſtehen iſt) gehört zur Sache ſelbſt gar nichts, es darf auch nichts als zur Sache gehörig erklärt werden, außer was zur Verdeutlichung der Wahrheit ſelbſt nothwendig erfordert wurde. Wer in der Fabel von der Pandora hinter ihrer Baſe (als ſolcher) einen beſondern Sinn finden wollte, der würde ſehr irren, denn dieſe iſt nur als Nebenzug des ganzen Gemäldes zu betrachten, der nicht zur Sache ſelbſt gehört. Nennt alſo Hr. H. in einem Mythus dasjenige eigentlich, was in keinem beſondern Bezug auf einen vom Wortverſtand verſchiednen Sinn ſteht (was alſo zur Darſtellung der Sache ſelbſt nicht gehört), ſo iſt in einem Mythus von der andern Art ſehr vieles uneigentlich, aber doch auch einiges eigentlich zu verſtehen. Man ſieht aber leicht, daß der Ausdruck eigentlich von einzelnen Bildern eines ſolchen Mythus alsdann nur in negativer Bedeutung (dasjenige, was nicht uneigentlich iſt) gebraucht werden kann, alſo nicht ſehr paſſend iſt, ſondern leicht Verwirrung erzeugt (z. B. in der Fabel von

Zur äußern Form des Mythus rechne ich die Erzählungsart des Mythus, durch welchen oder an welchem irgend eine Wahrheit mittelbar oder unmittelbar dargeſtellt wird. Die Erzählungsart kann durchaus proſaiſch ſeyn. Das, was an einem Mythus poetiſch genannt werden muß, iſt einzig und allein die Erfindung des mythiſchen Stoffes, durch welchen die Wahrheit verſinnlicht wird (die Erfindung der innern Form des Mythus)[1]. Wie jener Stoff bearbeitet wird, iſt für den Mythus ſelbſt von gar keinem Belang. Für den kindlichen Geiſt der älteſten Welt aber ſcheint mir eine urächte, einfache Sage ohne Schmuck und Verzierung angemeſſener, als eine mit dichteriſchem Schwung dargeſtellte Erzählung. Freilich haben wir neuerlich manchmal Ausleger gehört, die, um den mythiſchen Charakter einer aus der Kindheit der Welt herſtammenden (erzählenden oder lehrenden) Sage zu beſtreiten, mit großem Triumph ausriefen:

„Es iſt doch gar keine Kunſt in ihr bemerkbar, ſie iſt viel zu einfältig, ſie macht viel zu wenig Jagd aufs Wunderbare, als daß man ſie einen Mythus nennen könnte".

Dieſen möchte man, ſo oft ſie ſich ſolchen Sagen nähern wollen, immerhin zurufen: Ἐχὰς Ἐχὰς ἐστε.

der Pandora iſt die Vaſe nicht uneigentlich zu verſtehen, d. h. ſie hat hier keinen vom Wortverſtand verſchiednen Sachverſtand, aber ſie iſt deßwegen doch auch nicht eigentlich, im poſitiven Sinn zu verſtehen). Man kann alſo ungefähr nur ſo ſich ausdrücken: Ein Mythus von der erſtern (oben angegebnen) Art iſt, im Ganzen genommen, eigentlich; ein Mythus von der andern Art aber, im Ganzen genommen, uneigentlich zu verſtehen. — Ich geſtehe aber noch einmal, daß ich Hrn. H. nicht ganz verſtehe. Er hat ſich, wie mich dünkt, etwas zu unbeſtimmt ausgedrückt, als daß man ſeinen Worten geradehin jede Erklärung, die ſich zu ihnen zu ſchicken ſcheint, unterlegen dürfte.

[1] S. Paulus im neuen Repert. für bibl. und morgenl. Literatur Th. II, S. 223.

Ueber die Möglichkeit

einer

Form der Philoſophie

überhaupt.

1794.

Digitized by Google

Die Gedanken, welche in gegenwärtiger Abhandlung ausgeführt ſind, wurden, nachdem ſie der Verfaſſer einige Zeit ſchon mit ſich herumgetragen hatte, durch die neueſten Erſcheinungen in der philoſophiſchen Welt aufs Neue in ihm rege gemacht. Er wurde auf ſie ſchon durch das Studium der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt geleitet, in welcher ihm von Anfang an nichts dunkler und ſchwieriger ſchien, als der Verſuch, eine Form aller Philoſophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgeſtellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform ſelbſt, ſondern auch der nothwendige Zuſammenhang derſelben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet worden wäre. Noch auffallender wurde ihm dieſer Mangel durch die beſtändigen, am häufigſten gerade auf dieſe Seite hin gerichteten, Angriffe der Gegner der Kantiſchen Philoſophie, und insbeſondere des Aeneſidemus, der vielleicht tiefer, als die meiſten andern, in dieſen Mangel eines begründenden Princips und eines feſten Zuſammenhangs der Kantiſchen Deduktionen, inſofern ſie die Form der Philoſophie überhaupt betreffen, hineingeſehen hatte. Der Verfaſſer glaubte bald zu finden, daß gerade diejenigen Einwürfe dieſes Skeptikers, die ſich auf dieſen Mangel mittelbar oder unmittelbar bezögen, die wichtigſten und bisher am wenigſten beantwortlichen ſeyen: er wurde überzeugt, daß auch die Theorie des Vorſtellungsvermögens, ſo wie ſie Reinhold bis jetzt gegeben hatte, noch nicht ſich ſelbſt gegen ſie

gesichert habe, daß sie aber am Ende nothwendig zu einer Philosophie führen müsse, die, auf tiefere Fundamente gegründet, durch diese Einwürfe des neuen Skeptikers nicht mehr erreicht würde. Durch die Reinholdische Elementarphilosophie sollte nämlich zunächst nur eine von den beiden Fragen beantwortet werden, die aller Wissenschaft vorangehen müssen, und deren Trennung voneinander bisher der Philosophie außerordentlich viel geschadet hatte — die Frage nämlich, wie der Inhalt einer Philosophie möglich sey, während daß die Frage über die Möglichkeit der Form einer Philosophie durch sie im Ganzen genommen nur so beantwortet wurde, wie sie schon durch die Kritik der reinen Vernunft beantwortet war, d. h. ohne daß die Untersuchung auf ein letztes Princip aller Form zurückgeführt worden wäre. — Aber natürlich konnte, wenn nicht das ganze Problem über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie gelöst war, auch der Theil davon, mit dessen Lösung sich die Theorie des Vorstellungsvermögens beschäftigt hatte, nicht so gelöst werden, daß dadurch alle Forderungen in Ansehung desselben befriedigt waren.

In diesem Urtheil nun über das, was die Theorie des Vorstellungsvermögens für die künftige Bearbeitung der Elementarphilosophie übrig gelassen habe, wurde der Verfasser dieser Abhandlung am stärksten noch durch die neueste Schrift des Herrn Professor Fichte[1] bestärkt, die ihn um so angenehmer überraschte, je leichter es ihm wurde, mit diesen vorgefaßten Gedanken in den tiefen Gang jener Untersuchung — wenn nicht ganz, doch vielleicht mehr, als es ihm ohne dieß gelungen wäre — einzudringen, und den Zweck derselben, endlich eine Auflösung des gesammten Problems über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt herbeizuführen, als einen Gegenstand, mit dem er schon zum Voraus einigermaßen vertraut geworden war, zu verfolgen. Diese Schrift war es, die ihn zuerst zu einer vollständigern Entwicklung seiner Gedanken über jenes Problem bestimmte, und er fand diese Mühe reichlich dadurch belohnt, daß ihm jene in eben dem Maße verständlicher

[1] Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie. 1794.

wurde, als er ſich ſelbſt vorerſt dieſe beſtimmter entwickelt hatte. Eben dieſen Vortheil gewährte ihm die vortreffliche Recenſion des Aeneſidemus in der allgemeinen Literaturzeitung, deren Verfaſſer unmöglich zu verkennen iſt[1]. — Bald darauf wurde er auch durch die neueſte Schrift von Salomo Maimon[2], ein Werk, das einer anſtrengendern Prüfung würdig iſt, als ihm der Verfaſſer bis jetzt widmen konnte, belehrt, daß man das Bedürfniß einer vollkommenen Auflöſung des geſammten Problems, das bisher allen Verſuchen einer allgemeingültigen Philoſophie im Wege lag, allgemeiner zu fühlen anfange, als es bisher der Fall zu ſeyn ſchien. Er glaubte nun durch bloße Entwicklung des Begriffs jener Aufgabe den einzig möglichen Weg ihrer Auflöſung gefunden zu haben; und der Gedanke, daß eine allgemeine Verzeichnung deſſelben hie und da zur Vorbereitung auf die Ausführung der ganzen Idee dienen könnte, beſtimmte ihn, einen Verſuch davon dem Publikum vorzulegen.

Möchten diejenigen, welche die Philoſophie ſelbſt zu jenem Geſchäfte berufen zu haben ſcheint, bald durch die Ausführung deſſelben jede Vorbereitung darauf unnütz machen!

* * *

Die Philoſophie iſt eine Wiſſenſchaft, d. h. ſie hat einen beſtimmten Inhalt unter einer beſtimmten Form. Haben ſich alle Philoſophen von Anfang an dazu vereinigt, gerade dieſem Inhalt willkürlich dieſe beſtimmte Form (die ſyſtematiſche) zu geben? oder liegt der Grund dieſer Verbindung tiefer, und könnten nicht durch irgend einen gemeinſchaftlichen Grund Form und Inhalt zumal gegeben ſeyn, könnte nicht die Form dieſer Wiſſenſchaft ihren Inhalt, oder ihr Inhalt ihre Form von ſelbſt herbeiführen? In dieſem Fall iſt entweder der Inhalt durch die Form, oder die Form durch den Inhalt nothwendig beſtimmt. Zwar wäre auch ſo der Willkür der Philoſophen noch ſehr viel über-

[1] Abgedruckt in J. G. Fichtes ſämmtlichen Werken I. Band. D. H.

[2] Neue Theorie des Denkens. Nebſt Briefen von Philalethes an Aeneſidemus. 1794.

laſſen, weil es bloß auf dieſe ankäme, die Form oder den Inhalt aufzufinden, um durch das eine das andere herbeizuführen; aber doch muß dieſe Macht, mit der ſich dem Geiſt gerade hier jene beſtimmte Verbindung aufdringt, den Gedanken veranlaſſen, daß im menſchlichen Geiſte gar wohl ein Grund derſelben liegen möchte, nur daß bisher die Philoſophie noch nicht zu ihm ſelbſt hindurchgedrungen, wenn gleich gerade durch ihn geleitet die abſolute Verbindung eines beſtimmten Inhalts mit einer beſtimmten Form geſucht hätte — eine Idee, der ſich die Philoſophie nur allmählich annähern, und die ſie, ſolange ſie nicht jenen im menſchlichen Geiſte ſelbſt liegenden Grund gefunden hätte, nur in mehr oder minder entfernten Graden ausdrücken könnte. So viel erhellt, daß, wenn entweder der Inhalt der Philoſophie ihre Form, oder die Form ihren Inhalt nothwendig herbeiführt, es alsdann in der Idee nur Eine Philoſophie geben könne, jede andere Philoſophie aber eine von dieſer einzigen Philoſophie verſchiedene Scheinwiſſenſchaft, und nach der Vorausſetzung durch bloße Willkür (die freilich durch jenen verborgenen Grund im menſchlichen Geiſte ſelbſt geleitet, aber nicht beſtimmt war) entſtanden ſey.

Wiſſenſchaft überhaupt — ihr Inhalt ſey, welcher er wolle — iſt ein Ganzes, das unter der Form der Einheit ſteht. Dieß iſt nur inſofern möglich, als alle Theile derſelben Einer Bedingung untergeordnet ſind, jeder Theil aber den andern nur inſofern beſtimmt, als er ſelbſt durch jene Eine Bedingung beſtimmt iſt. Die Theile der Wiſſenſchaft heißen Sätze, dieſe Bedingung alſo Grundſatz. Wiſſenſchaft iſt demnach nur durch einen Grundſatz möglich. (Dieſe Form der Einheit, d. h. des fortgehenden Zuſammenhangs bedingter Sätze, deren oberſter nicht bedingt iſt, iſt die allgemeine Form aller Wiſſenſchaften und verſchieden von der beſondern Form einzelner Wiſſenſchaften, inſofern dieſe zugleich in Bezug auf ihren beſtimmten Inhalt ſteht. Jene könnte die formale, dieſe die materiale Form heißen. Wenn entweder der Inhalt der Wiſſenſchaft die Form derſelben, oder die Form den Inhalt herbeiführt, ſo iſt die formale Form durch die materiale, oder dieſe durch jene nothwendig gegeben).

Der Grundſatz jeder einzelnen Wiſſenſchaft kann nicht wieder durch die Wiſſenſchaft ſelbſt bedingt, ſondern muß in Bezug auf dieſe unbedingt ſeyn. — Eben deßwegen kann dieſer Grundſatz nur Einer ſeyn. Denn wenn mehrere Grundſätze die Wiſſenſchaft bedingen ſollten, ſo gäbe es entweder kein Drittes, wodurch ſie verbunden wären, oder es gäbe ein ſolches. Im erſtern Fall wären beide verſchiedene Grundſätze, alſo Bedingungen verſchiedener Wiſſenſchaften, im andern wären ſie einander beigeordnet, inſofern ſie ſich aber wechſelſeitig auf ein Drittes bezögen, würden ſie wechſelſeitig einander ausſchließen, ſo daß keiner ein Grundſatz ſeyn könnte, ſondern beide noch einen höhern Dritten, durch den ſie gemeinſchaftlich bedingt wären, vorausſetzten.

Soll der Grundſatz einer Wiſſenſchaft Bedingung der ganzen Wiſſenſchaft ſeyn, ſo muß er ſowohl Bedingung ihres Inhalts als ihrer Form ſeyn. Soll daher die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn, in der ein beſtimmter Inhalt mit einer beſtimmten Form, und zwar nicht bloß willkürlich verbunden iſt, ſo muß ihr oberſter Grundſatz nicht nur den geſammten Inhalt und die geſammte Form der Wiſſenſchaft begründen, ſondern auch ſelbſt einen Inhalt haben, der mit ſeiner beſtimmten Form nicht bloß willkürlich verbunden iſt.

Ueberdieß ſoll die Philoſophie, wenn auch nicht Bedingung aller übrigen Wiſſenſchaften, was wir jetzt noch nicht als zugeſtanden annehmen können, doch ſelbſt durch keine andere Wiſſenſchaft bedingt ſeyn; mithin muß der Inhalt ihres Grundſatzes aus keiner andern Wiſſenſchaft genommen, und da er Bedingung alles Inhalts der Wiſſenſchaft ſelbſt ſeyn ſoll, ein ſchlechthin — unbedingt vorhandener Inhalt ſeyn. Allein eben dadurch iſt zugleich behauptet, daß der Inhalt der Philoſophie allen Inhalt der Wiſſenſchaften überhaupt begründe. Denn, wenn der Inhalt der Philoſophie ſchlechthin unbedingt, d. h. durch einen ſchlechthin unbedingten Grundſatz gegeben ſeyn ſoll, ſo kann aller andere Inhalt nur durch ihn bedingt ſeyn. Wäre nämlich der Inhalt irgend einer andern Wiſſenſchaft dem Inhalt der Philoſophie übergeordnet, ſo wäre die Philoſophie durch eine andere Wiſſenſchaft bedingt, was gegen die Annahme ſtreitet; wäre er ihm beigeordnet, ſo ſetzten beide

einen noch höheren voraus, durch den ſie einander beigeordnet wären[1]. Mithin muß es entweder eine noch über die Philoſophie und alle anderen bisher vorhandenen Wiſſenſchaften erhabne Wiſſenſchaft geben, oder muß die Philoſophie ſelbſt die letzten Bedingungen aller andern Wiſſenſchaft enthalten. Jene Wiſſenſchaft könnte dann nur die Wiſſenſchaft der letzten Bedingungen der Philoſophie ſelbſt ſeyn, und inſofern befinden wir uns hier, bei der Frage, wie Philoſophie überhaupt möglich ſey, auf dem Gebiet dieſer Wiſſenſchaft, die man alsdann entweder Propädeutik der Philoſophie (Philosophia prima), oder, da ſie zugleich alle andere Wiſſenſchaften bedingen ſollte, noch beſſer Theorie (Wiſſenſchaft) aller Wiſſenſchaft, Urwiſſenſchaft, oder Wiſſenſchaft κατ' ἐξοχήν nennen könnte.

Kurz, wir mögen von dieſen Fällen annehmen, welchen wir wollen, die Philoſophie muß, wenn ſie überhaupt eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, durch einen ſchlechthin abſoluten Grundſatz bedingt werden, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form enthalten muß, wenn er ſie wirklich begründen ſoll.

Damit iſt nun aber auch eben jene obenaufgeworfene Frage (durch bloße Entwicklung ihres Sinnes) gelöst, wie nämlich Philoſophie ihrer Form und ihrem Inhalt nach als Wiſſenſchaft möglich ſey, ob ihr Inhalt ſeine beſtimmte Form durch bloße Willkür erhalte, oder ob beide einander wechſelſeitig herbeiführen. Denn es fällt nun in die Augen, daß ein ſchlechthin unbedingter Inhalt nur eine ſchlechthin unbedingte Form haben kann, und umgekehrt; weil, wenn eines bedingt wäre, das andere, wenn auch an ſich unbedingt, doch in dieſer Verbindung mit einem Bedingten ſelbſt bedingt wäre, daß alſo die Verbindung der Form und des Inhalts des oberſten Grundſatzes weder willkürlich, noch durch ein Drittes (einen noch höheren Grundſatz) beſtimmt ſeyn kann,

[1] Woher beweiſt du das? wird man fragen. — Aus der Urform des menſchlichen Wiſſens! — Allein ich komme auf dieſe ſelbſt nur dadurch, daß ich eine ſolche abſolute Einheit meines Wiſſens (alſo ſie ſelbſt) vorausſetze. Dieß iſt ein Cirkel. — Allerdings, aber ein ſolcher, der nur dann vermeidlich wäre, wenn es gar nichts Abſolutes im menſchlichen Wiſſen gäbe. Das Abſolute kann nur durch das Abſolute gegeben ſeyn. Es gibt ein Abſolutes, nur weil es ein Abſolutes (A = A) gibt. Dieß wird im Folgenden deutlicher werden.

ſondern daß beide nur durcheinander wechſelſeitig bedingt ſeyn können, beide einander wechſelſeitig herbeiführen, nur unter der Bedingung des andern möglich ſeyn müſſen. (Die innere Form des Inhalts und der Form des Grundſatzes iſt alſo die des Bedingtſeyns durch ſich ſelbſt, wodurch die äußere Form, die Form des unbedingten Geſetztſeyns erſt möglich wird). Hiemit löst ſich nun das Problem, das bisher allen Verſuchen einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie im Wege lag, aber, wie es ſcheint, noch nie deutlich genug entwickelt war, nämlich die Frage: Von welcher Art ſoll der höchſte Grundſatz ſeyn, da jeder ſchon als Grundſatz wieder einen höheren vorauszuſetzen ſcheint, ſoll es ein materialer oder ein formaler ſeyn?

Soll es ein materialer ſeyn, d. h. ein ſolcher, der bloß einen beſtimmten Inhalt der Philoſophie begründet (wie der Reinholdiſche Satz des Bewußtſeyns), ſo ſteht er nicht nur als Grundſatz überhaupt (ſeiner Möglichkeit nach), ſondern auch als beſtimmter Grundſatz ſeiner Wirklichkeit nach unter einer Form, durch die er als Grundſatz überhaupt und als beſtimmter (einen beſtimmten Inhalt ausdrückender) Grundſatz beſtimmt iſt. Der Satz des Bewußtſeyns z. B. bleibt als materialer Satz immer ein bedingter Satz. Er ſoll doch, kaum Aeneſidemus ſagen, ein Subjekt und ein Prädikat haben; wodurch ſoll die Verbindung derſelben nur erſt möglich werden, wenn ich nicht ſchon eine Form vorausſetze, die ein Verhältniß des Subjekts und Prädikats ausdrückt, und was hindert mich, ſolange dieſe nicht vorhanden iſt, jene aufzuheben? wie ſoll ich überhaupt in irgend einem Satze etwas ſetzen, ohne eine Form des Geſetztſeyns zu haben? Wenn ich durch einen Satz einen beſtimmten Inhalt ausdrücke, ſo ſoll dadurch dieſer Inhalt von jedem andern Inhalt unterſchieden werden. Wie iſt dieß möglich, wie kann ich irgend einen Inhalt als verſchieden von jedem andern ſetzen, ohne eine Form dieſes Setzens, durch die jeder beſtimmte Inhalt, als von allem andern Geſetzten verſchieden, beſtimmt wird, vorauszuſetzen?

Soll der oberſte Grundſatz ein bloß formaler ſeyn, d. h. ſoll er nur eine beſtimmte Form ausdrücken, wie der oberſte Grundſatz der

Leibnizischen Philosophie, so muß diese Form unbedingt seyn, denn sonst würde der Grundsatz, der sie ausdrückt, schon als Grundsatz nicht der oberste seyn können, weil ihm, insofern er Grundsatz überhaupt ist, seine Form selbst wieder durch einen höheren bestimmt würde. Aber es gibt keine allgemeine Form, die nicht nothwendig irgend einen Inhalt (etwas, das gesetzt wird), und keine schlechthin unbedingte allgemeine Form, die nicht nothwendig einen bestimmten für sie einzig möglichen Inhalt voraussetzte [1].

Hier befinden wir uns in einem magischen Kreise, aus dem wir offenbar nicht anders, denn nur durch die Annahme, auf die wir schon durch bloße Entwicklung des Begriffs eines obersten Grundsatzes gekommen waren, herauskommen können, die Annahme nämlich, daß es Ein oberstes absolutes Princip gebe, durch welches mit dem Inhalt des obersten Grundsatzes, also mit dem Inhalt, der Bedingung alles andern Inhalts ist, nothwendig auch seine Form, die Bedingung aller Form ist, gegeben wird, so daß sich beide einander wechselseitig begründen, und auf diese Art der oberste Grundsatz nicht nur den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Philosophie ausdrückt, sondern sich eben dadurch auch selbst seinen eigenthümlichen Inhalt und seine eigenthümliche Form gibt. (Insofern er nämlich den Inhalt alles Inhalts enthält, gibt er sich zugleich selbst seinen Inhalt, und insofern er als bestimmter Grundsatz, Grundsatz der Form aller Form ist, gibt er sich zugleich, insofern er Grundsatz überhaupt ist, selbst seine Form. Die materiale Form führt die formale herbei).

So wäre nicht nur Inhalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, sondern auch die bestimmte Form der Verbindung dieser beiden durch einen solchen obersten Grundsatz gegeben. Als allgemeine Form dieser Verbindung nämlich ist durch den obersten Grundsatz die Form des wechselseitigen Bestimmtseyns des Inhalts durch die Form und der Form

[1] Ich wenigstens habe vergeblich eine Formel des Grundsatzes des Widerspruchs gesucht, die nicht einen Inhalt überhaupt (also einen materialen Grundsatz) voraussetzte. Diejenigen, die dieß nicht a priori als nothwendig begreifen, mögen also versuchen, ob sie a posteriori glücklicher seyn werden, als ich.

durch den Inhalt gegeben. In allen andern (vom oberſten Grundſatz verſchiedenen) Sätzen der Wiſſenſchaft kann demnach die Verbindung eines beſtimmten Inhalts mit einer beſtimmten Form nur inſofern möglich ſeyn, als jene Grundſätze durch den oberſten Grundſatz ihrem Inhalt oder ihrer Form nach beſtimmt ſind. Denn, wenn ihre Form oder ihr Inhalt vom oberſten Grundſatz abhängig iſt, in dieſem aber zwiſchen jenen nur eine mögliche Form der Verbindung ſtattfindet, ſo iſt eben dadurch, wenn in den einzelnen abgeleiteten Grundſätzen nur der Inhalt oder die Form durch den oberſten beſtimmt iſt, auch die Verbindung der Form und des Inhalts der einzelnen Grundſätze beſtimmt, ſo daß eine Verbindung derſelben überhaupt nur inſofern ſtattfindet, als ſie wechſelſeitig untereinander Bedingung und Bedingtes ſind.

Der Fehler alſo, der bisher in allen Verſuchen, das Problem vom Grundſatz aller Grundſätze zu löſen, begangen wurde, lag offenbar darin, daß man immer nur einen Theil des Problems (bald den, der den Inhalt, bald den, der die Form aller Grundſätze anging) aufzulöſen ſuchte [1]. Kein Wunder, daß es dann auch den einzeln aufgeſtellten formalen oder materialen Grundſätzen, jenen an Realität [2], dieſen an Beſtimmtheit fehlte, ſolange die wechſelſeitige Begründung des einen durch den andern mißkannt wurde.

* * *

[1] Wer das Bisherige nicht verſtanden hat, möchte wohl noch fragen, warum können denn nicht zwei Grundſätze, deren einer ein materialer, der andere ein formaler iſt, als oberſte Bedingungen aller Wiſſenſchaft aufgeſtellt werden? Die Antwort iſt, weil Wiſſenſchaft Einheit haben, alſo durch ein Princip begründet ſeyn ſoll, das eine abſolute Einheit enthält. Wollten wir jenen Vorſchlag annehmen, ſo würde jeder Grundſatz für ſich allein unbeſtimmt ſeyn und den andern vorausſetzen. Man müßte ſie alſo (wenn es nicht ein Princip gäbe, in dem ſie beide enthalten wären) beide nicht neben einander, ſondern wechſelſeitig einander vorſetzen. In der Trennung voneinander würden ſie überdieß nicht Eine Wiſſenſchaft von beſtimmtem Inhalt und beſtimmter Form, ſondern in der einen Reihe eine Wiſſenſchaft von bloßem Inhalt, in der andern von bloßer Form geben, was unmöglich iſt.

[2] Form überhaupt kann nur durch einen Inhalt realiſirt werden. Aber eben ſo iſt Inhalt ohne Form = 0.

Wie ſollen wir nun jenen Grundſatz aller Grundſätze, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form einer Wiſſenſchaft, inſofern beide wechſelſeitig durcheinander begründet werden, enthält, aufſuchen? — Eine allgemeine Verzeichnung des Gangs in Aufſuchung dieſes Grundſatzes mag hier zureichend ſeyn, da das Hauptgeſchäft dieſer Unterſuchung nur die Ableitung der Urform aller Wiſſenſchaft aus dieſem Grundſatze betrifft.

Sollen wir von Grundſatz zu Grundſatz, von Bedingung zu Bedingung bis zu dem oberſten abſolut kategoriſchen zurückgehen? Allein wir müßten nothwendig von disjunctiven Sätzen anfangen, d. h. jeder Grundſatz würde, inſofern er weder durch ſich ſelbſt (denn ſonſt wär' er der oberſte) noch durch einen höhern (den wir erſt ſuchen wollen) beſtimmt iſt, nicht einmal tüchtig dazu ſeyn, der erſte Punkt einer regreſſiven Unterſuchung zu werden. Doch das erſte Merkmal, das im Begriff eines ſchlechthin unbedingten Satzes liegt, weist uns ſelbſt einen ganz andern Weg an, ihn zu ſuchen. Ein ſolcher nämlich kann nur durch ſich ſelbſt beſtimmt, nur durch ſeine eigenen Merkmale gegeben ſeyn. Nun hat er aber kein Merkmal, als das Merkmal der abſoluten Unbedingtheit; alle anderen Merkmale, die man von ihm außer dieſem angeben möchte, würden dieſem entweder widerſprechen, oder ſchon in ihm enthalten ſeyn.

Ein ſchlechthin an ſich ſelbſt unbedingter Grundſatz muß einen Inhalt haben, der ſelbſt unbedingt iſt, d. h. der durch keinen Inhalt irgend eines andern Grundſatzes (dieſer Inhalt mag nun eine Thatſache, oder eine Abſtraktion und Reflexion ſeyn) bedingt iſt. Dieß iſt nur inſofern möglich, als jener Inhalt etwas iſt, das urſprünglich ſchlechthin geſetzt iſt, deſſen Geſetztſeyn durch nichts außer ihm beſtimmt iſt, das alſo ſich ſelbſt (durch abſolute Cauſalität) ſetzt. Nun kann nichts ſchlechthin geſetzt ſeyn, als das, wodurch alles andere erſt geſetzt wird, nichts kann ſich ſelbſt ſetzen, als was ein ſchlechthin unabhängiges, urſprüngliches Selbſt enthält, und das geſetzt iſt, nicht weil es geſetzt iſt, ſondern weil es ſelbſt das Setzende iſt. Dieſes iſt nichts anders als das urſprünglich durch ſich ſelbſt geſetzte Ich, welches durch alle

angegebenen Merkmale bezeichnet wird. Denn das Ich iſt ſchlechthin geſetzt, ſein Geſetztſeyn iſt durch nichts außer ihm beſtimmt, es ſetzt ſich ſelbſt (durch abſolute Cauſalität), es iſt geſetzt, nicht weil es geſetzt iſt, ſondern, weil es ſelbſt das Setzende iſt. Auch ſind wir außer Gefahr, noch irgend etwas anderes zu finden, das durch alle dieſe Merkmale beſtimmt wäre.

Denn wenn der Inhalt des oberſten Grundſatzes zugleich ſeine Form, dieſe aber wechſelſeitig wiederum ſeinen Inhalt begründet, ſo kann die Form durch nichts anders, als durch das Ich, und das Ich ſelbſt nur durch die Form gegeben ſeyn. Nun iſt das Ich bloß als Ich gegeben, mithin kann der Grundſatz nur dieſer ſeyn: Ich iſt Ich. (Ich iſt der Inhalt des Grundſatzes, Ich iſt Ich die materiale und formale Form, die einander wechſelſeitig herbeiführen). Gäbe es nun etwas vom Ich Verſchiedenes, das doch durch dieſelben Merkmale beſtimmt wäre, ſo müßte der Inhalt jenes Grundſatzes nicht durch ſeine Form, und dieſe nicht durch jenen gegeben ſeyn, d. h. er müßte ſo lauten: Ich = Nichtich. Dieſer Kreis, in den wir hier unvermeidlich gerathen, iſt gerade Bedingung der abſoluten Evidenz des oberſten Satzes. Daß er unvermeidlich ſey, iſt ſchon durch die oben bewieſene Vorausſetzung, daß der oberſte Satz nothwendig ſeinen Inhalt durch ſeine Form, ſeine Form durch ſeinen Inhalt erhalten müſſe, einleuchtend gemacht. Es muß nothwendig entweder keinen oberſten Grundſatz geben, oder er kann nur dadurch entſtehen, daß ſein Inhalt und ſeine Form einander wechſelſeitig begründen.

Durch dieſen oberſten Grundſatz nämlich iſt eine Form des abſoluten Geſetztſeyns gegeben, die nun ſelbſt wieder zum Inhalt eines Grundſatzes werden, dabei aber natürlich keine andere als nur wiederum ihre eigene Form erhalten kann, ſo daß ihr allgemeiner Ausdruck dieſer iſt: A = A. Wäre nun nicht die allgemeine Form des unbedingten Geſetztſeyns (A = A) Bedingung alles möglichen Inhalts irgend eines Grundſatzes, ſo könnte der oberſte Grundſatz auch ſo lauten: Ich = Nichtich.

Wäre im Gegentheil nicht der Inhalt und die Form des oberſten

Grundſatzes bloß durch das Ich gegeben, wäre alſo Ich nicht Ich, ſo wäre auch jene Form des abſoluten Geſetztſeyns nicht möglich, d. h. A = nichtA. Denn A könnte im Ich geſetzt werden, nichtA aber auch im Ich, das nicht gleich iſt dem Ich, mithin gäbe es zwei verſchiedene Ich, in denen etwas ganz Verſchiedenes geſetzt würde, und es wäre möglich, daß A > A, oder A = nichtA wäre.

Iſt alſo Ich nicht = Ich, ſo iſt A = nichtA [1], und iſt A = nichtA, ſo iſt Ich = Nichtich.

Eben damit iſt nun aber auch der Inhalt (und dadurch auch die Form) eines zweiten Grundſatzes gegeben, der ſo lautet: Nichtich iſt nicht Ich (Nichtich > Ich). Als Inhalt des Grundſatzes iſt gegeben ein Nichtich überhaupt, als möglicher Inhalt eines Grundſatzes überhaupt. Inſofern jener Grundſatz ſeinen Inhalt durch einen höheren erhält, iſt auch ſeine Form mittelbar bedingt, inſofern aber dieſer Inhalt ſelbſt unmittelbar die Form beſtimmt, ſo iſt dieſe unmittelbar unbedingt, d. h. nur durch den Grundſatz ſelbſt beſtimmt. Inſofern das Nichtich entgegengeſetzt iſt dem Ich, die Form des Ichs aber Unbedingtheit iſt, muß die Form des Nichtichs Bedingtheit ſeyn, und es kann nur inſofern Inhalt eines Grundſatzes werden, als es durch das Ich bedingt iſt. So wie durch den oberſten Grundſatz die Form der Unbedingtheit begründet iſt, ſo iſt durch den zweiten die der Bedingtheit begründet. (Wenn das Ich bloß ſich ſelbſt ſetzte, ſo wäre alle mögliche Form durch die Form der Unbedingtheit erſchöpft, eine Unbedingtheit, die nichts bedingte). — Die Verbindung einer beſtimmten Form mit einem beſtimmten Inhalte iſt beim zweiten Grundſatze nur inſofern möglich, als der Inhalt durch den oberſten Grundſatz, und durch dieſen Inhalt zugleich eine Form, alſo auch die Verbindung beider beſtimmt iſt.

[1] Nicht deßwegen, weil die Regel A = A in dem einzelnen Fall nicht gültig wäre, denn ſo könnte ſie doch wenigſtens in einem andern gültig ſeyn, ſondern weil jene Urform, wenn ſie nicht durch den Satz Ich = Ich begründet iſt, gar nicht begründet iſt, keine Realität hat, nicht einmal vorhanden iſt. Es kann keine unbedingte Form geben, als inſofern ſie gegeben iſt durch einen Grundſatz, der ſich ſelbſt bedingt.

University of MICHIGAN

Das Ich ist gesetzt durch sich selbst. Durch dasselbe Ich aber ist ein Nichtich gesetzt, mithin würde das Ich sich selbst aufheben, wenn es nicht gerade dadurch, daß es ein Nichtich setzt, sich selbst setzte. Da es aber selbst ursprünglich unbedingt gesetzt ist, also nicht ursprünglich (in sich selbst) dadurch, daß etwas anderes gesetzt wird, gesetzt seyn kann, so kann dieß nur außer ihm, in einem Dritten geschehen, das gerade dadurch entsteht, daß das Ich, indem es ein Nichtich setzt, sich selbst setzt, in welchem also das Ich und Nichtich beide nur insofern gesetzt sind, als sie wechselseitig einander ausschließen. Nun verhält sich ein Drittes, auf das sich zwei Dinge, die einander wechselseitig ausschließen, gemeinschaftlich beziehen, zu den Bedingungen dieser Beziehung, wie ein Ganzes des Bedingtseyns zu den einzelnen Bedingungen, mithin muß es ein Drittes geben, das gemeinschaftlich durchs Ich und Nichtich bedingt, also ein gemeinschaftliches Produkt beider ist, in welchem das Ich nur insofern gesetzt ist, als zugleich ein Nichtich gesetzt wird, und das Nichtich nur insofern, als zugleich ein Ich gesetzt wird [1].

Dadurch ist nun ein dritter Grundsatz bestimmt, dessen Inhalt unbedingt gegeben ist, weil das Ich nur durch sich selbst, dadurch, daß es ein Nichtich (aus Freiheit) setzt, sich setzt; dagegen ist die Form desselben bedingt, d. h. nur durch die Form des ersten und zweiten Grundsatzes, als eine Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit möglich. Die Verbindung der Form mit dem Inhalt ist bei diesem Grundsatze nur insofern möglich, als die Form durch die zwei obersten Grundsätze, und, da in diesen ihre bestimmte Form nur durch ihren bestimmten Inhalt möglich wird, zugleich sein Inhalt mittelbar durch jene Grundsätze bestimmt ist.

Dieser Grundsatz ist nun derjenige Grundsatz, welcher die Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung unmittelbar begründet,

[1] Das Ich kann niemals seine Urform (die Unbedingtheit) verlieren, mithin ist es auch in diesem Dritten nicht bedingt, sondern es wird als unbedingt gesetzt dadurch, daß das, was es bedingt, (das Nichtich) gesetzt wird. Es wird also gerade nur insofern durch ein Bedingtes gesetzt, als es unbedingt ist.

und inſofern iſt eine Theorie des Bewußtſeyns und der Vorſtellung nur erſt durch jene drei Grundſätze aller Grundſätze möglich [1].

Von dieſen drei Grundſätzen iſt der erſte ſchlechthin, ſeinem Inhalt und ſeiner Form nach, der zweite nur ſeiner Form nach unmittelbar, der dritte nur ſeinem Inhalt nach unmittelbar unbedingt. Durch dieſe drei Grundſätze iſt aber auch aller Inhalt, alle Form der Wiſſenſchaft erſchöpft. Denn urſprünglich iſt nichts als das Ich, und zwar als oberſte Bedingung gegeben. Durch daſſelbe iſt alſo nichts gegeben, als inſofern es Bedingung iſt, d. h. inſofern etwas durch daſſelbe bedingt iſt, das, weil es durchs Ich bedingt iſt, und bloß deßwegen [2], ein Nichtich ſeyn muß. Und nun bleibt nichts mehr

[1] „Aber das Ich, das Nichtich und die Vorſtellung ſind nur durchs Bewußtſeyn möglich, alſo muß dieſes Princip aller Philoſophie ſeyn". — Das Ich, das Nichtich und die Vorſtellung ſind durch die Vorſtellung, und dieſe nur durch das Bewußtſeyn gegeben (ſubjektiv), allein die bisherige Deduktion lehrt, daß ſie nur inſofern durch die Vorſtellung und alſo durchs Bewußtſeyn gegeben ſeyn können, als ſie ſelbſt vorher (objektiv, unabhängig vom Bewußtſeyn) entweder unbedingt (wie das Ich), oder bedingt (aber durch das Unbedingte, nicht durchs Bewußtſeyn) geſetzt ſind. Der Akt, der dem Philoſophen (der Zeit nach) zuerſt vorkommt, iſt allerdings der Akt des Bewußtſeyns, aber Bedingung der Möglichkeit dieſes Akts muß ein höherer Akt des menſchlichen Geiſtes ſelbſt ſeyn. Der Begriff Vorſtellung liegt übrigens, ſo wie er durch jene drei Grundſätze beſtimmt iſt, der geſammten Philoſophie zu Grunde. Vorſtellung in praktiſcher Bedeutung iſt nichts anders, als unmittelbare Beſtimmung des in der Vorſtellung enthaltenen Ichs durchs abſolute Ich, und Aufhebung des in der Vorſtellung enthaltenen Nichtichs, inſofern es in derſelben unter der Form des Beſtimmens vorhanden iſt. Die oberſte Handlung des abſoluten Ichs in der theoretiſchen Philoſophie iſt frei, ihrer Form (Cauſalität) nach, bezieht ſich aber nothwendig auf ein Nichtich, inſofern es das in der Vorſtellung enthaltene Ich beſtimmt, und wird demnach ihrer Materie nach durch ein Nichtich eingeſchränkt. Dagegen iſt die oberſte Handlung des abſoluten Ichs in der praktiſchen Philoſophie frei ihrem Inhalt und ihrer Form nach, d. h. ſie bezieht ſich auf das in der Vorſtellung enthaltene Ich nur inſofern die Beſtimmung deſſelben durch ein Nichtich aufgehoben wird. — Doch dieß kann hier nur geſagt, nicht erwieſen werden. Nur ſo viel zum voraus, daß auch praktiſche Philoſophie nur durch den oberſten Grundſatz, Ich = Ich, möglich iſt.

[2] Auch das Ich, das in der Vorſtellung durchs abſolute Ich bedingt iſt, wird deßwegen, und auch nur deßwegen ein Nichtich.

übrig, als ein Drittes, das beides in ſich vereinigt. Kurz, alles, was nur immer Inhalt einer Wiſſenſchaft werden kann, iſt inſofern erſchöpft, als es entweder als ſchlechthin unbedingt, oder als bedingt, oder als beides zugleich gegeben iſt. Ein Viertes iſt nicht möglich. Inſofern nun in dieſen Grundſätzen der Inhalt nur durch die Form, und dieſe nur durch jenen gegeben iſt, ſo iſt durch ſie, inſofern ſie allen möglichen Inhalt der Wiſſenſchaft erſchöpfen, auch alle mögliche Form erſchöpft, und dieſe Grundſätze enthalten die Urform aller Wiſſenſchaft, die Form der Unbedingtheit, der Bedingtheit und der durch Unbedingtheit beſtimmten Bedingtheit.

* * *

Damit wäre nun das Problem, das der eigentliche Gegenſtand dieſer Abhandlung war, gelöst. Wie weit eine ſolche Löſung führen möge, und welche Evidenz nun durch ſie auf die übrigen, von den drei oberſten Grundſätzen abzuleitenden Grundſätze übergehe, mag der Leſer entweder ſelbſt zum voraus beurtheilen, oder die gänzliche Ausführung der Idee ſelbſt erwarten. Weil aber doch alles, was unter einer neuen Form aufgeſtellt wird[1], dadurch für viele verſtändlicher — wohl gar auch,

[1] Wer behauptet, daß das bisher Geſagte ſchon längſt anerkannte Wahrheit ſey, ſagt etwas Wahreres, als er vielleicht ſelbſt glaubt. Es wäre traurig, wenn er nicht Recht hätte. — Alle Philoſophen (die dieſen Namen verdienen) ſprechen von einem oberſten Grundſatze ihrer Wiſſenſchaft, der evident ſeyn müſſe, und ſie verſtanden nichts darunter, als einen Grundſatz, deſſen Inhalt oder deſſen Form wechſelſeitig durch einander begründet werden müßten. — Leibniz wollte mit dem Grundſatz des Widerſpruchs als Princip der Philoſophie nichts anders ſagen, als daß der oberſte Grundſatz (in dem die abſolute Einheit enthalten ſey) der Satz Ich = Ich ſey. Carteſius wollte durch ſein Cogito, ergo sum nichts anderes ſagen, als daß die Urform aller Philoſophie die des unbedingten Geſetztſeyns ſey. — Was die Philoſophie auf dieſe Art werden müſſe, ſahen alle dieſe Philoſophen beſſer ein, als manche der heutigen. Leibniz wollte aus der Philoſophie eine bloß aus Begriffen demonſtrirte Wiſſenſchaft machen, Carteſius wollte durch ſeinen Grundſatz, daß nur das wahr ſey, was durchs Ich gegeben iſt, daſſelbe erreichen. Auch durch die Kritik der reinen Vernunft, die Theorie des Vorſtellungsvermögens und die künftige Wiſſenſchaftslehre ſoll eine Wiſſenſchaft entſtehen, die bloß logiſch zu Werke geht und die mit nichts als dem durchs Ich (durch Freiheit und Autonomie des Ichs) Gegebnen zu thun hat.

annehmlicher — wird, wenn es mit der bisher gewohnten Form in Vergleichung gestellt wird, so mag immerhin auch hier diese neue Lösung des Problems von der Urform aller Wissenschaft mit den bisherigen Lösungen derselben in eine Parallele gesetzt werden. Aber die Schicksale dieser Form werden nur von demjenigen Punkt der Philosophie an wichtig, auf welchem die Philosophen zuerst bestimmt daran dachten, daß, ehe von einer Wissenschaft die Rede seyn könne, nicht nur einzelne Formen, sondern das Princip aller Form aufgestellt seyn müsse. Dieß hatte Descartes durch sein cogito, ergo sum erklärt; schade daß er nicht weiter ging. Er war auf dem Weg, die Urform aller Philosophie durch ein reales Princip zu begründen, aber er verließ die schon betretne Bahn. Auch sein Schüler Spinoza fühlte dieß Bedürfniß, der Form des menschlichen Wissens überhaupt eine Grundlage zu geben; er trug die Urform des Wissens aus seinem Ich heraus über auf einen von diesem ganz verschiednen und unabhängigen Inbegriff aller Möglichkeit. — Leibniz war es, der die Form des unbedingten Gesetztseyns aufs Bestimmteste als Urform alles Wissens aufstellte. Man hat diesen Philosophen auf die unverzeihlichste Art mißverstanden, da man glaubte, daß er den Satz des Widerspruchs zum Princip der gesammten Philosophie — ihrer Form und ihrem Inhalt nach — erheben wollte. Er stellte ausdrücklich neben diesen Grundsatz den Satz des zureichenden Grundes, und behauptete gerade dadurch so stark und so bestimmt, als Crusius oder irgend ein andrer Philosoph nach ihm, daß man, um eine Philosophie zu finden, noch über jenen Grundsatz hinausgehen müsse — er verzeichnete gleichsam durch diesen zweiten Grundsatz im

Dann wird das Gerede von objektiven Beweisen fürs Daseyn Gottes, und, wie man mitunter auch zu sagen beliebt hat, für die objektive Existenz einer Unsterblichkeit aufhören. Dann wird überhaupt das beständige Fragen: ob ein Ding an sich existire (was nichts anders heißt, als, ob etwas, das nicht erscheint, auch eine Erscheinung sey) ein Ende nehmen. Man wird nichts wissen, als was durchs Ich und durch den Satz Ich = Ich gegeben ist, man wird es nur so wissen, wie man den Satz Ich = Ich weiß, und doch wird dieses Wissen unendlich weniger, als das Wissen jeder andern Philosophie auf Egoismus jeder Art hinauslaufen.

Allgemeinen die Methode, ſie zu finden, als eine durch den Satz des Widerſpruchs (das Unbedingte) allein bei weitem noch nicht erreichbare Methode. Dagegen war der Mangel, der in der Philoſophie dieſes großen Mannes übrig blieb, der, daß er dieſe beiden Grundſätze als ſolche angab, die durch keine anderen beſtimmt ſeyen, und daß er alſo auch die Form, die in ihnen ausgedrückt war, als eine durch keinen Inhalt begründete Form aufſtellte, kurz, daß er nur einen Theil des Problems über Möglichkeit aller Philoſophie, und eben deßwegen auch denjenigen, den er zu löſen verſuchte, nicht auf eine vollkommen befriedigende Art löste. Man verkannte alſo das, was an ſeinen Grundſätzen das Richtige war, ohne das, was an ihnen mangelhaft war, einzuſehen oder zu verbeſſern.

Dem Stifter der kritiſchen Philoſophie war es vorbehalten, die ſchönſte Apologie dieſes großen Geiſtes den Mißverſtändniſſen der meiſten ſeiner Schüler entgegenzuſtellen, und er ſelbſt verzeichnete nicht nur jenen Gang der Philoſophie noch weit beſtimmter, als es ſein Vorgänger gethan hatte (der mit einem allgemeinen Umriß zufrieden war), ſondern durchlief ſelbſt die von ihm beſchriebene Bahn mit einer Conſequenz, die allein ans Ziel führen konnte. — Die beſtimmte Unterſcheidung der analytiſchen und der ſynthetiſchen Form hatte dem ſchwebenden Umriß, den Leibniz von der Form aller Philoſophie entworfen hatte, Haltung und Feſtigkeit verſchafft; dagegen hatte er dann doch dieſe Urform aller Philoſophie bloß als vorhanden aufgeſtellt, ſie war an kein oberſtes Princip angeknüpft, und ſelbſt der Zuſammenhang dieſer Form (die er doch als Form alles möglichen Denkens aufgeſtellt hatte) mit den einzelnen Formen des Denkens, die er zuerſt in einer erſchöpfenden Vollſtändigkeit aufſtellte, war noch nirgends von ihm ſo beſtimmt angegeben, wie es wohl nöthig ſeyn möchte. Woher jene Unterſcheidung analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile? Wo das Princip, in dem dieſe Urform gegründet iſt? Wo das Princip, aus dem die einzelnen Formen des Denkens abgeleitet ſind, die er ohne alle Rückweiſung auf ein höheres Princip aufſtellt? Dieſe Fragen blieben immer noch unbeantwortet. Dabei blieb noch ein Mangel übrig (der ſich ſchon zum voraus

vermuthen läßt, weiterhin aber wirklich bestätigt werden wird), nämlich der Mangel einer Bestimmung dieser Formen des Denkens durch ein Princip, eine Bestimmung, die kein Mißverständniß derselben mehr übrig ließ, durch die sie völlig voneinander getrennt, und die immer noch mögliche Vermischung derselben untereinander verhindert werden könnte — kurz eine Bestimmung, die offenbar nur durch ein höheres Princip möglich wurde.

Als Urform alles Denkens hatte Kant die analytische und synthetische Form aufgestellt. Woher kommt diese, und wo ist das Princip, in dem sie gegründet ist? diese Frage ist nun durch die bisherige Deduktion beantwortet. Diese Form ist durch die obersten Grundsätze alles Wissens zugleich mit und unzertrennlich von dem Inhalt alles Wissens gegeben. Mit diesen nämlich ist uns

1. eine Form gegeben, die schlechthin unbedingt ist, die Form des Gesetztseyns eines Satzes überhaupt, die durch nichts als durch diesen Satz selbst bedingt wird, und also keinen andern Inhalt eines höheren Satzes voraussetzt, kurz die Form der Unbedingtheit (Satz des Widerspruchs, analytische Form)[1];

2. eine Form, die bedingt ist, die nur durch den Inhalt eines höheren Satzes möglich wird — Form der Bedingtheit (Satz des Grundes, synthetische Form);

3. eine aus beiden zusammengesetzte Form — Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit (Satz der Disjunction, Verbindung der analytischen und synthetischen Form. — Da einmal die analytische und synthetische Form festgesetzt war, so konnte freilich durch die dritte, welche beide in sich vereinigt, keine an sich neue, aber eine deßwegen doch nicht minder wichtige Form bestimmt werden. Es ist also wirklich zu verwundern, daß der große Philosoph, der jene beiden

[1] Man bemerke, daß hier bloß von der Art des Gesetztseyns überhaupt die Rede ist, also gar keine Rücksicht auf den Inhalt des Satzes genommen wird. Es ist bloß davon die Rede, ob der Satz als Satz (nicht als Satz von einem bestimmten Inhalt) unbedingt gesetzt werde. Dieß wird im Folgenden deutlicher werden.

Formen als Urform alles Denkens angegeben hat, nicht auch die dritte hinzufügte, beſonders da er in Aufzählung der einzelnen von dieſer Urform abhängigen Formen des Denkens immer eine dritte Form mit aufgezählt hat, die nur durch die urſprüngliche Verbindung der analytiſchen Form mit der ſynthetiſchen, alſo durch einen dritten Modus der Urform möglich iſt.

Je wichtiger nun die von Kant geſchehene Aufſtellung dieſer Urform alles Wiſſens (der analytiſchen und ſynthetiſchen) für die geſammte Philoſophie iſt, deſto mehr wundert man ſich, daß er den Zuſammenhang der einzelnen Formen des Wiſſens, die er in einer Tafel vorſtellig macht, mit jener Urform überall nirgends beſtimmt[1] angibt, und daß er gerade ſo, wie er jene Urform, ohne ſie an ein Princip anzuknüpfen — gleichſam ex abrupto —, aufſtellt, auch die abgeleiteten Formen als von keinem Princip abhängig dargeſtellt hat. Noch mehr wundert man ſich hierüber, wenn man ſeine eigne Verſicherung lieſt, daß alle dieſe Formen, die er nach vier Momenten ordnet, etwas Gemeinſchaftliches miteinander haben, daß z. B. allerwärts eine gleiche Zahl der Formen jeder Klaſſe, nämlich drei ſeyen, daß überall die dritte Form aus der Verbindung der erſten und zweiten ihrer Klaſſe entſpringe u. ſ. w. Dieß weißt doch gerade auf eine Urform hin, unter der ſie alle gemeinſchaftlich ſtehen, und die ihnen allen dasjenige mittheilt, was ſie in Rückſicht auf ihre Form Gemeinſchaftliches haben.

Allein man begreift es leichter, warum Kant wirklich dieſe Zurückführung aller einzelnen Formen auf jene Urform nicht verſuchte, wenn man bei genauerer Unterſuchung findet, daß dieſe Urform ſelbſt bei ihm noch nicht ganz im Reinen war, und daß er ſie ſchon zu ſehr ſpecialiſirt

[1] Eine Stelle der Kr. der r. V. enthält wirklich eine Hinweiſung auf dieſen Zuſammenhang und die Wichtigkeit deſſelben in Bezug auf die Form aller Wiſſenſchaft. S. Elementar. II. Th. I. Abth. I. B. I. Hauptſt. III. Abſchnitt §. 11. — Solche Stellen, in denen ſolche Hinweiſungen vorkommen — gleichſam einzelne Strahlen, die dieſer bewundernswürdige Geiſt auf ein Ganzes der Wiſſenſchaften hinwirft — ſind Bürge der Richtigkeit derjenigen Züge, mit welchen Fichte (in der Vorrede zu ſeiner obengenannten Schrift) denſelben zu charakteriſiren verſucht hat.

habe, als daß ſie noch Princip der übrigen Formen hätte werden können. Er verſteht nämlich unter *analytiſchen* Sätzen bloß diejenigen, die ſonſt *identiſch* genannt wurden, unter *ſynthetiſchen* die *nicht-identiſchen*. Nun iſt nach dem Obigen das Princip der Urform der Grundſatz: Ich iſt Ich, welcher Satz allerdings identiſch iſt. Allein daß dieſer Satz identiſch iſt gehört zu ſeinem *Inhalt* und nicht zu ſeiner Form überhaupt, mithin kann auch nur die an ihnen ausgedrückte Form überhaupt, die Form des unbedingten Geſetztſeyns, abgeſehen von allem Prädikat, diejenige Form ſeyn, die durch ihn als Urform begründet wird. Mit jenem Princip iſt nämlich der *Grundſatz des unbedingten Geſetztſeyns* gegeben, mittelſt deſſen jedes Subjekt mit jedem Prädikat geſetzt werden kann, durch das es nicht aufgehoben iſt (Grundſatz des Widerſpruchs). Unter dieſem Grundſatz aber ſtehen offenbar nicht nur diejenigen Sätze, in denen das Subjekt ſich ſelbſt zum Prädikat hat, ſondern *alle*, in welchen überhaupt ein Subjekt durch ein Prädikat (gleichviel welches) ſchlechthin geſetzt wird. Der Satz z. B. A = B iſt nach Kant ein ſynthetiſcher Satz, im Grunde aber ein analytiſcher, denn es iſt ſchlechthin und unbedingt etwas in ihm geſetzt. Dagegen iſt jener Satz kein *identiſcher* Satz. — Identiſche Sätze verhalten ſich zu analytiſchen wie Art zur Gattung. In jenen wird das Subjekt ſelbſt zum Prädikat, und inſofern iſt in ihnen etwas ſchlechthin geſetzt; aber nach Kants eignen Erklärungen ſoll die allgemeine Logik davon ganz abſtrahiren, *welches* Prädikat dem Subjekt in einem Satze beigelegt werde, und nur darauf ſehen, *wie* es ihm beigelegt werde, alſo z. B. beim analytiſchen Satz nicht, durch *welches* Prädikat das Subjekt ſchlechthin geſetzt werde, ſondern nur, ob es überhaupt durch eines — gleichviel welches — geſetzt werde.

Für diejenigen Sätze alſo, die Kant analytiſche nennt, muß die philoſophiſche Sprache den Ausdruck *identiſche* zurücknehmen, dagegen für diejenigen, welche überhaupt nur ein unbedingtes oder bedingtes Geſetztſeyn ausdrücken, den Ausdruck der analytiſchen und ſynthetiſchen aufbewahren. Und nun wird es auch leicht werden, die einzelnen Formen des Denkens auf die Urform ſo zurück zu führen, daß ſie dadurch

vollkommen bestimmt werden, und jede Vermischung derselben verhindert, auch jeder einzelnen ihre bestimmte Stelle so angewiesen wird, daß darüber kein Zweifel mehr stattfinden kann.

Wenn man die Kantische Tafel dieser Formen genauer betrachtet, so findet man wirklich, daß Kant, anstatt die Urform als Princip der übrigen aufzustellen, sie unter den andern — in einer gleichen Reihe — gesetzt hat. Denn daß die Formen der Relation nicht nur allen übrigen zu Grunde liegen, sondern wirklich identisch mit der Urform (der analytischen, der synthetischen, und der gemischten) seyen, findet man sogleich bei genauerer Untersuchung.

Die kategorische Form ist nämlich keine andere, als die des unbedingten Gesetztseyns, die durch den obersten aller Grundsätze gegeben ist, und nur überhaupt die Art betrifft, wie ein Prädikat — gleichviel welches — gesetzt wird. Diese Form steht also auch bloß unter dem Gesetz des unbedingten Gesetztseyns (dem Satz des Widerspruchs). — Analytische Form.

Die hypothetische ist keine andere, als die des bedingten Gesetztseyns, die durch den zweiten obersten Grundsatz gegeben ist, und bloß unter diesem steht. — Synthetische Form.

Die disjunctive Form ist keine andere, als die Form des durch ein Ganzes der Bedingungen bedingten Gesetztseyns — also aus den beiden vorigen zusammengesetzt, und nur durch den dritten obersten Grundsatz gegeben. — Gemischte Form.

Was aber die einzelnen Formen betrifft, so kann

1. nach der Quantität, die unter der Urform des unbedingten Gesetztseyns stehende Form bloß die Form der Einheit seyn, denn nur diese ist unbedingt, dagegen die Form der Vielheit bedingt ist durch die Form der Einheit, so daß die unter der Urform des bedingten Gesetztseyns stehende Form der Quantität nur Vielheit seyn kann. (Der Satz z. B. einige A sind B gilt nur unter der Bedingung der kategorischen Sätze, A^1, A^2, A^3, A^4, u. s. w. sind B). Die unter der Urform der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit stehende Form der Quantität muß also Vielheit bestimmt durch Einheit

d. h. Allheit seyn. Deßwegen ein allgemeiner Satz weder ein kategorischer noch ein hypothetischer, wohl aber beides zugleich ist. Er ist kategorisch, weil die Bedingungen vollendet sind, unter denen er steht (z. B. der Satz: alle A sind B, ist ein kategorischer Satz, weil die Bedingungen desselben, die Sätze: A^1, A^2 (u. s. w. bis zum letzten möglichen A) = B, vollendet sind). Er ist hypothetisch, weil er überhaupt unter Bedingungen steht.

2. Nach der Qualität kann die unter der Urform des unbedingten Gesetztseyns stehende Form nur die der Bejahung seyn, denn die unter der Urform des bedingten Gesetztseyns stehende Form kann nur verneinend seyn. (Ein bedingter Satz leugnet das unbedingte Gesetztseyn, und räumt nur ein bedingtes ein. Ein verneinender Satz setzt daher immer einen bejahenden kategorischen voraus, wie der Satz: Nichtich > Ich, den Satz Ich = Ich voraussetzt. Die dritte, durch die zween obersten Grundsätze bestimmte Form kann also nur die Form der Bejahung und Verneinung in sich vereinigen, aber niemals eine von beiden ausdrücken [1]).

3. Nach der Modalität kann die unter der Urform des unbedingten Gesetztseyns stehende Form nur die Form der Möglichkeit seyn. Denn nur die Form der Möglichkeit ist unbedingt, dagegen selbst absolute Bedingung aller Wirklichkeit. Auch der Satz Ich = Ich hat, insofern er unbedingt gesetzt ist, bloße Möglichkeit. — Die unter der Urform des bedingten Gesetztseyns stehende Form der Modalität ist Wirklichkeit, denn der bedingte Satz ist gegeben durch einen bedingenden, und die Logiker (älterer und neuerer Zeit) haben keinen falscheren Satz aufgestellt, als den, daß hypothetische Sätze sich

[1] Die Form der Bejahung ist nicht identisch mit der Form des unbedingten Gesetztseyns, obgleich durch sie bestimmt. Denn man kann sich auch das unbedingte Gesetztseyn einer Verneinung (im dritten Modus) denken. Aber eben diese Möglichkeit eines unbedingten Gesetztseyns der Verneinung setzt eine Form der Verneinung überhaupt, und diese eine Form der Bejahung überhaupt voraus. Diese beiden Formen können combinirt werden in einer dritten, so daß durch das unbedingte Gesetztseyn einer Verneinung diejenigen Sätze entstehen, welche die Logiker unendliche nennen.

auf bloße Möglichkeit beziehen. — Vereinigung beider Formen gibt eine durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, d. i. Nothwendigkeit. So sind alle identischen Sätze nothwendig. Insofern sie unbedingt sind, stehen sie unter der Form der Möglichkeit, insofern sie bedingt sind durch sich selbst[1], unter der Form der Wirklichkeit. Der Satz Ich = Ich ist als kategorischer Satz bloß möglich; insofern er aber zugleich zwar nicht durch einen höheren Satz, aber durch sich selbst bedingt ist, wird er zum nothwendigen Satz. Es leuchtet also in die Augen, daß identische Sätze eine bloße einzelne unter der allgemeinen Form analytischer Sätze stehende Form ausdrücken. Es erhellt hieraus, daß jeder identische Satz ein kategorischer seyn muß, aber nicht umgekehrt, weßwegen auch nicht die Form der Identität, welche einer höhern untergeordnet ist, sondern die des unbedingten Gesetztseyns überhaupt, Urform aller Philosophie ist. Eben deßwegen begründet auch der Satz Ich = Ich nicht die Form der Identität, sondern die des unbedingten Gesetztseyns als Urform. Denn die Form der Identität ist in ihm selbst nur als bedingt durch jene vorhanden; man kann also an ihm nur diejenige Form als Urform erkennen, die in ihm selbst nicht mehr bedingt ist. Dadurch erklärt sich das obige Paradoxon, daß dieser Satz als kategorischer Satz, bloß unter der Form der Möglichkeit stehe, und nur insofern, als er unter dieser stehe, Princip alles Inhalts und aller Form einer Wissenschaft werden könne.

Noch ist die Frage übrig: woher die Momente (der Quantität, Qualität und Modalität), wornach diese abgeleiteten Formen geordnet

[1] Unbedingt gesetzt und durch sich selbst bedingt seyn, ist etwas sehr Verschiedenes. Ein Satz kann unbedingt gesetzt, dabei aber doch nicht durch sich selbst bedingt seyn, nur nicht umgekehrt. Der oberste Grundsatz aller Wissenschaft aber muß, wie erwiesen worden ist, als Grundsatz der unbedingten Form und des unbedingten Inhalts überhaupt als Grundsatz, durch den es überhaupt erst möglich wird, daß irgend etwas unbedingt gesetzt werde, nicht nur unbedingt überhaupt, sondern auch durch sich selbst bedingt seyn. Daß der oberste Grundsatz durch sich selbst bedingt ist, gehört zu seinem Inhalt, daß er unbedingt gesetzt ist, zu seiner äußeren Form, die vom Inhalt nothwendig herbeigeführt wird.

ſind, herkommen? Die Antwort darauf iſt leicht. Sie ſind unmittelbar mit dem oberſten Grundſatz gegeben, und hätten ganz bloß aus ihm — auf die einfachſte Art — als etwas Gegebnes entwickelt werden können. Denn es iſt, wenn man nur überhaupt weiß, was durch eine Deduktion dieſer Momente verſtanden werden ſoll, ſchlechterdings unmöglich, ſie aus einem ſchon vorhandnen Begriff abzuleiten; ſie müſſen ſchlechterdings nothwendig als eine Thatſache aus einem Princip, das eine Thatſache überhaupt ausdrückt, abgeleitet werden[1].

* * *

So beſtimmt iſt alſo der urſprünglich gegebene Inhalt alles Wiſſens (das Ich, das Nichtich, und das Produkt beider) zugleich die Form aller Wiſſenſchaft, ſo wie jener ſelbſt nur unter der Bedingung von dieſer möglich iſt. Ganz parallel mit dieſer Deduktion der Form des Wiſſens überhaupt würde die Deduktion der Form, die den einzelnen Beſtandtheilen des Urinhalts alles Wiſſens durch ihre Urform beſtimmt iſt, ausfallen; was ganz natürlich iſt, da daſſelbe Princip zugleich den Inhalt und die Form, und eben deßwegen zugleich die materiale und die formale Form (diejenige, die dem Inhalt urſprünglich zukommt, und diejenige, unter der er geſetzt iſt) begründet. Aeneſidemus ſcheint mit ſiegender Evidenz die Reinholdiſche Deduktion der Urform des Subjekts und Objekts in Anſpruch genommen zu haben. Ueberdieß kann man — was Aeneſidemus nicht gethan hat — noch fragen, warum Reinhold nur Eine Art von den der Urform untergeordneten Formen des Subjekts und Objekts, und warum er die Form der Vorſtellung[2] gar nicht deducirt habe. Gerade durch eine ſolche vollſtändige Deduktion der geſammten Form des Subjekts, des Objekts und der Vorſtellung

[1] Dieß gilt auch gegen die Reinholdiſche Deduktion dieſer Formen, die übrigens in formaler Rückſicht ein Meiſterſtück philoſophiſcher Kunſt iſt. Auch mußte Reinhold die Formen der Einheit und der Vielheit ſchon vorausſetzen, um ſie nebſt den übrigen deduciren zu können.

[2] Im Vorbeigehen geſagt, jede Vorſtellung iſt, als ſolche, der Modalität nach nothwendig, ihr Inhalt ſey, welcher er wolle. Dieß iſt ihre durch die oberſten Grundſätze beſtimmte Form.

wären beinahe alle übrigen Einwürfe des Aeneſidemus abgeſchnitten geweſen. Wenn bewieſen iſt, daß die Form des Subjekts überhaupt die Form der Unbedingtheit, die des Objekts der Bedingtheit (durchs Subjekt) iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß das Subjekt im Dritten (der Vorſtellung) ſich zum Objekt immer wie das Beſtimmende zum Beſtimmbaren (wie Einheit zur Vielheit, Realität zur Negation, Möglichkeit zur Wirklichkeit), verhalte, kurz: es folgen alle übrigen Sätze der Elementarphiloſophie bündig und in leichterem Zuſammenhange, als in der Theorie des Vorſtellungsvermögens, aus jenem einigen Satze, der aber durch die Reinholdiſche Deduktionen nicht begründet iſt. — Doch ich fange an, über die vorgezeichnete Gränze zu ſchreiten.

* * *

Nachſchrift.

Die ganze Unterſuchung, von der im Vorhergehenden eine Probe gegeben wurde, iſt nothwendig trocken und wenig verſprechend am Anfang — aber iſt es nicht mit dem Anfang jeder Wiſſenſchaft alſo, und iſt es nicht gerade Vorzug der Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaft, von Einem kleinen Mittelpunkt auszugehen, deſſen Strahlen der Zahl und der Ausdehnung nach unendlich ſind? Und die Sache, von der die Rede iſt — Erreichung des letzten Ziels aller philoſophiſchen Nachforſchung — iſt doch wohl durch anfängliche Verleugnung aller Reize der Einbildungskraft bei dieſem ernſten Geſchäfte nicht zu theuer erkauft.

Ob die gegenwärtige Unterſuchung nicht durch die Darſtellung, die ihr der Verfaſſer zu geben vermochte, verloren habe, kann er ſelbſt am wenigſten entſcheiden. Es ſey ſo. Mögen diejenigen, die dieſen Verſuch einiger Aufmerkſamkeit werth achten, dieſe nur auf den Gegenſtand richten, und den Verfaſſer, der ſich freut, dieſe Blätter dem Publikum ganz anſpruchslos übergeben zu können, und ſeine Art, etwas darzuſtellen, darüber vergeſſen. Mögen ſie ſich insbeſondere nicht an den Ausdrücken ſtoßen, mit denen er bisweilen — ohne verhaßte Umſchweife — von dem, was die größten Philoſophen ihres Zeitalters noch für die

Nachkommenden übergelaſſen haben, geſprochen hat. Worte ſind bloßer Schall, und — ach, nur gar zu oft ein tönendes Erz und eine klingende Schelle! — Dagegen wünſcht er, daß keinem ſeiner Leſer das große Gefühl ganz fremd ſey, welches die Ausſicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wiſſens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menſchheit, das ſie bald lauter, als jemals, fordern wird — bei jedem, der es werth iſt, die Stimme des Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß.

Die Philoſophen haben es oft beklagt, daß ihre Wiſſenſchaft ſo wenig Einfluß auf den Willen des Menſchen und auf die Schickſale unſers ganzen Geſchlechtes habe, aber bedachten ſie auch, worüber ſie klagen? Sie klagen, daß eine Wiſſenſchaft keinen Einfluß habe, die, als ſolche, nirgends exiſtirte, daß man keinen Gebrauch von Grundſätzen machte, die nur Ein Theil der Menſchheit, und auch dieſer nur in ganz verſchiedenen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er ſich ſelbſt noch nicht als die einzigwahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menſchheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt ſo vielen verdächtig, und bei verſchiedenen in ſo ganz verſchiedener Qualität zu finden iſt? Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müſſen, zuerſt im Menſchen ſelbſt, ehe ihr ſie in ihrer göttlichen Geſtalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird Euch das übrige alles zufallen!

Tübingen, den 9. September 1794.

DE MARCIONE

PAULLINARUM EPISTOLARUM EMENDATORE.

PRO EXAMINE THEOLOGICO DISPUTATURUS SCRIPSIT

FRIDERICUS QUILIELMUS JOSEPHUS SCHELLING.

TUBINGAE MDCCXCV.

Haereticorum veterum haud paucos a celebratissimis ecclesiae scriptoribus librorum sacrorum impie depravatorum accusatos fuisse, inter omnes constat[1]; nemo tamen illo crimine notior *Marcione*, singularis Gnosticorum sectae, secundo p. C. n. seculo florentis, auctore. Nescio vero, annon iis, qui ad hanc causam diligentius explorandam accedunt, jure quodam verendum sit, ne multos inveniant, ejusmodi disquisitionibus haud multum pretii statuentes, cum sane parum referre videatur, scire, quid primorum seculorum haeretici contra sacros Christianorum libros tentaverint, modo certi simus (certos autem nos esse, quis nesciat?), nihil illarum corruptionum in eos codices, quorum auctoritate standum jam nobis est, emanavisse. Verum enimvero ne ita quidem codicum nostrorum securi esse possemus, nisi insignis doctissimorum hominum in eruenda antiquissima sacri textus historia labor atque industria antecessisset. Hanc vero ipsam molestissimis hinc illinc tenebris laborare, fassos esse scimus eos maxime, qui in hoc litterarum genere reliquos omnes facile antecellunt. In hoc autem statu si textus N. T. historiam conspicimus, illa certe, qua premitur, obscuritas nihil eorum spernere nos jubet, quibus vel ullo modo ad depellendas istas tenebras lucemque adeo obscurissimae

[1] Quicquid de ea re conquesti sunt antiqui scriptores, collectum invenies in ***Barthol. Germonii de veteribus haereticis, eccles. codicum corruptoribus*** libris duobus. Paris. ed. ap. Le Comte 1718.

antiquitati inferendam uti nos posse sperandum est. Posse autem revera ab istis veterum haereticorum accusationibus, quae in scriptis celeberrimorum auctorum paene plerisque audiuntur, quaedam certe historiae textus N. T. illustrandae praesidia peti, nisi animo id praecipere possemus, clarum tamen et certum facerent exempla eorum, quibus, quicquid in re critica N. T. lucis est, maxima ex parte acceptum referimus. Illis namque veterum haereticorum accusationibus non tantum *Millium* [1] et *Wetstenium* [2], sed etiam, qui multo illis accuratius causam hanc exploravit, *Rich. Simonium* [3] suam in rem usos esse constat. Simonio autem, qui Marcionis praecipue depravationibus, ut ab Epiphanio notatae fuerant, operam suam impenderat, adjunxit se immortalis memoriae vir, *Semlerus*, non modo historiae ab illo concinnatae editor commentatorque novus, sed ipse etiam subtilis illarum accusationum judex atque investigator [4]. Neque etiam altiorem ejus rei indaginem sprevit, qui primus perfectam atque omnibus numeris absolutam historiae textus N. T. imaginem descripsit, S. V. *Griesbachius* [5], qui quomodo illis haereticorum veterum accusationibus et ipse usus sit, et alios uti voluerit, vix opus est dicere. Neque aliter fieri potuit, quam ut eaedem plurium simul virorum doctorum in se attentionem converterent, e quibus unum nominasse sufficiat, qui singulari disputatione causam potissimum Marcionis persecutus est [6], ***Loefflerum***, virum S. V.

[1] *Proll. in N. T.* §. 328—340. 361. 362. 649—651. 721—728.

[2] *Proll. etc. ed. Seml. p.* 211. *Libelli ad crisin atque interpretationem N. T. pertinentes p.* 75. *N. T. ab eodem T. II, p.* 864. al.

[3] *Hist. crit. N. T. vers. vern. P. I, p.* 267.

[4] In *not. ad Simonii hist. crit. N. T.* Hal. 1780. ed. ad *Wetstenii Proll. p.* 214 sq. etiam in *commentariis*, quos in singulos N. T. libros edidit, passim. De *Evangelio* autem Marcionis singularis ejus comment. extat in *praef. ad Townsonii, Angli, librum de Evangel.*

[5] *Curae in historiam textus graeci Epp. Paullinarum Spec. primum, Sect. III*, §. 7. 8.

[6] *Disp. qua Marcionem Paulli epp. et Lucae Ev. adulterasse dubitatur*, ed. 1788, recusa in *sylloge commentt. theol. ed. a. VV. cell. Velthusenio,*

Omnem vero hanc causam ita exhausisse virorum, quos modo diximus, subtilitatem ac diligentiam, ut nihil prorsus aliorum curis relictum manserit, ipsi certe haud usquam pronunciarunt, neque igitur mihi, ad eandem causam disceptandam accessuro, verendum esse arbitror, ne prorsus inutilem operam suscepisse videar justis ejusmodi disquisitionum arbitris; quin adeo sperare me fateor, fore ut, novam rei totius explorandae rationem ineundo, historiam N. T. criticam, si non novis prorsus observationibus auctus, eas saltem, quae ab aliis anteceptae sunt, novis exemplis confirmaturus, aliquam certe gratiam operae apud eos meream, quos unice de ejusmodi rebus judicare jus fasque est. *Fines* libelli titulus descripsit. Nihil de Evangelio Marcionis dicemus, nihil de reliquorum Apostolorum epistolis, quas rejectas ab eo scimus. Sed satis de consilio nostro. Ad rem ipsam properamus.

§. I.

Paulli epistolas a Marcione corruptas fuisse, testes habemus *Irenaeum* maxime, *Tertullianum*, *Epiphanium* atque incertum *Dialogi adversus Marcionitas* auctorem; ad quos accedunt, qui minorem illis celebritatem nacti sunt rerum haereticarum scriptores, et qui passim de ea re conquesti sunt, *Origenes*[1], *Hieronymus*[2], *Cyrillus* Hieros.[3], *Chrysostomus*[4], alii. Sequemur autem antiquiorum maxime testium auctoritatem. De quorum fide si in ullam partem certi esse voluerimus, princeps existit quaestio: *utrum revera*

Kuinoelio et Rupertio Vol. I, p. 180 sq. Eandem excerpsit ill. *Eichhornius*, suis animadversionibus additis, in Allgem. Biblioth. d. bibl. Litterat. P. II, p. 320 sq.

[1] *Comm. in ep. ad Rom. L. X*, §. 40. *Opp. Orig.* ed. *de la Rue. Vol. IV, p.* 687. Nolo citare locum *epistolae ad Alexandrin.* ap. *Rufinum de adulterat. libr. Orig.* (*Opp. Orig. Vol. IV. app. p.* 52). Ejus enim *integritatem* suspectam reddit *Hieronymus L. II, c.* 4. *adv. Rufinum*, qui illa epistola crimen correcti a se Origenis tegere voluit.

[2] *Praef. in ep. ad Tit. Philem. Comm. in Gal. III.*

[3] *Catech. IV*, 10. *XVI*, 3. *ed. Oxon.*

[4] *ad Gal.* 1, 6.

codice Marcionitico usi sint, necne? cui quidem si satisfecerimus, hoc uno jam plurimum profecisse putandi erimus.

Ad *Irenaeum* quod attinet, nusquam ille saltem Marcionis *Ἀποστολικόν*, (ita enim codicem Paullinarum epistolarum ab eo concinnatum appellant) inspectum a se affirmat. Libros Valentinianorum se vidisse, congressum etiam esse cum quibusdam ejus sectae hominibus, statim ab initio libri memorat, nihil autem ejusmodi de Marcionitis. Singularem quidem adversus Marcionem librum moliri se dicit, in quo ex ipsius scriptis atque locis N. T., quos salvos atque integros reliquerit, opiniones Marcionis refutaturum se esse promittit [1], sed nullo quem vidi loco jam tum, cum haec scriberet, vidisse se Marcioniticum librum affirmat, neque unquam nomen, quod contraxerat, dissolutum ab eo scimus. Neque adeo satis certo statui potest, eum, quicquid de ea re sciret, ex antiquioribus libris *Justini* Martyris, quem ipse etiam adversus Marcionem allegat [2], aliorumque scriptorum hausisse. Accedit, quod nusquam ad exempla, quibus accusationem suam illustrare poterat, descendit, adeoque omnis prorsus ratio sublata est, qua visum ab eo Marcioniticum codicem aut omnino *certo* ei constitisse de corruptionibus, quas queritur, ulla concludendi probabilitate efficere possemus. Longe id vero aliter in *Tertulliano, Epiphanio,* reliquis, qui qualem Marcionitici codicis scientiam habuerint, eorum, quae de eo referunt, examine discemus.

§. II.

Ac primo quidem, quemnam in codice suo *ordinem* secutus sit Marcio, nonnisi *fama* se scire *Epiphanius* ipse fatetur [3]. Is enim dudum notus esse poterat e Tertulliano, qui libro adv. Marc. quinto eundem ordinem in refutando ex epistolis Paullinis haere-

[1] *Adv. haer. L. I, c.* 27, §. 2. *L. III, c.* 12, §. 12. *ed. Massuet.*

[2] *L. IV, c.* 6, §. 1. atque ex h. l. *Eusebius H. E. IV,* 17.

[3] *Haeres. XLII,* 9: *Αἱ δὲ ἐπιστολαί, αἱ παρ' αὐτῷ λεγόμεναι εἶδι κ. τ. λ.,* quae verba nescio quo jure vertat *Petavius* „epistolae ab eo *probatae*", cum sane vertenda sint: „epistolae, quae apud eum extare dicuntur".

tico secutus fuerat, quem Epiphanii recensio exhibet, nisi quod haec epistolium ad Philemonem epistolae ad Philippenses anteponit. Tertullianus autem nusquam Marcionis ordinem a se servatum affirmavit. Igitur aut sui codicis ordinem, aut, quod multo etiam probabilius est, quem Marcionis esse *suspicaretur*, secutus fuisse putandus est. Facile autem in hunc maxime ordinem incidere potuit, cum, ut ipse ait [1], principalem adversus Judaismum epistolam eam vellet Marcio, quae ad Galatas scripta est, adeoque ab hac ejus refutandi initium faciendum esset, reliquae autem magnitudinis rationem ordine, quo se invicem excipiunt, sequantur [2].

Numerum epistolarum quod attinet, epistolas ad *Timotheum* et *Titum* ab eo recusatas, narrat Tertullianus, et, cui res dudum ex illo innotuisse poterat, Epiphanius. Illum vero Marcionis ipsum codicem vidisse, epistolarum ab eo exclusarum notitia non evincit, cum hoc certe etiam in vulgus notum esse potuerit, quasnam epistolas receperit, quasnam excluserit haereticus. Quin ille omnem hanc notitiam *conjecturae* debere potuit, qua Marcionem haud *potuisse* recipere eas epistolas, quae *ψευδώνυμον γνῶσιν* oppugnarent, *concludebat*. Eam certe conjecturam sub *ironia* latere, qua librum quintum adv. Marcion. clausit, vix mihi tempero, quin pronunciem. „*Soli huic*, inquit, *epistolae* (loquitur autem de epistolio ad Philemonem) *brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet*. (Epistolium autem ad Philemonem in Apostolico Marcionis extitisse, multo minus ausim statuere, quam epistolas ad Tim. et Titum. Neque etiam de eo Tertullianus aliter, quam conjectura, pronuntiavit, quia scilicet nihil ab ejus brevitate *metuendum* haeretico fuisse crederet; hoc enim sibi velle Tertullianum, satis, opinor, clarum est [3]). *Miror tamen*, pergit Ter-

[1] *Adv. Marcion. L. V, c.* 2. ed. *Pamel.*

[2] *Cfr. S. V. Storrium* über den Zweck Johannis, p. 257.

[3] Idem postea ex eo *Hieronymus* repetiit, in *Praef. in ep. ad Philem.* „In hanc, inquit, solam manus non est ausus mittere, quia sua illam brevitas defendebat". Omnia alia *Epiphanius* queritur, p. 373: *ἀπὸ τῆς*

tullianus, *quum ad unum hominem factas litteras receperit, quid ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit*". Manifesta ironia est, quam dicendi figuram frequentissimam esse Tertulliano, omnes norunt. Nempe mirum prorsus esse dicit, recusasse Marcionem epistolas, ad *ecclesiam universam* pertinentes, cum epistolium ad *unum* hominem scriptum recipere non dubitasset, scilicet haec omnia, ut significaret, aliud quid causae subesse, cur has maxime epistolas recusaverit, eam nempe, quam sine verborum ambagibus *Clemens* Alex. [1] attulit, atque ex eo hauserunt recentiorum criticorum plerique [2]. Verum ea certe Tertulliani conjectura falsissima fuerat. Nam quod *ψευδών. γνῶσιν* nominat Apostolus, Marcionem certe a recipiendis istis epistolis absterrere nullo modo potuit, cum certe *suam γνῶσιν* haud *ψευδώνυμον* crederet [3], *γνῶσις* autem, quam vituperat Apostolus, manifeste Judaica sit (1 Tim. 1, 7. Tit. 1, 10. sq.), quae legem Mosaicam non admitteret tantum, sed et sancte pieque observatam vellet. Nam, quod multi jam doctissimorum hominum indigitarunt [4], repeti autem satis non potest, multo latius, ac plerique credunt, nomen illius philosophiae patuit, cum tota ista philosophandi ratio diversissimarum opinionum etiam natura sua patientissima esset; unde efficitur, mirum haud esse, ipsos etiam

πρὸς Φιλήμονα οὐδὲν παρεθέμεθα, διὰ τὸ ὁλοσχερῶς αὐτὴν διαστρόφως παρ' αὐτῷ κεῖσθαι. Sine dubio eum offendebat *nativa* epistolae brevitas, unde, ut hoc obiter moneam, apparet, eum Marcionis corruptiones in codicibus etiam *vulgaribus* quaesiisse.

[1] *Strom. L. II, p.* 383: *Οὕτως καὶ τὴν γνῶσιν (διαβέβληκεν) ἡ ψευδὴς γνῶσις ἥτε ὁμωνύμως καλουμένη· Περὶ ἧς ὁ Ἀπόστολος γράφων, ὦ Τιμόθεε, φησί κ. τ. λ. Ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς.*

[2] Etiam, quod mireris, *Corrodius* in Kritiſche Geſchichte des Chiliasmus P. II, p. 41.

[3] Cfr. S. V. *Storrium* l. c.

[4] Vid. ex antiquioribus *Buddeum de eccles. apost.* c. 5. *Ittigium de haeresiarchis Sect. X, c.* 9, §. 4. *Vitringam* in *Obs. sacr. L. IV, c.* 9, § 9. *J. G. Walchium* in *Exerc. de Hymenaeo et Phileto* inserta *ejusd. Miscell. sacr. Amstel.* 1744. *ed.* §. *III, sq.*

Mosaicae legis defensores Gnosticorum nomine comprehendi. Hanc ipsam autem judaicam *γνῶσιν* nemo Marcione vehementius oppugnavit. Igitur hanc certe ob causam epp. ad Tim. et Titum non rejecit. Quamcunque autem aliam excogitaveris, ex argumento epistolarum, Marcioni infesto, haustam[1], eluditur ipso Tertulliani testimonio, cui si fides est, locis illis, ipsi contrariis, certe alia ratione, quam totarum epistolarum rejectione, mederi Marcio poterat. Sin aliam (quae quidem unice probabilis est) rationem excogitaveris, ideo exclusas fuisse illas epistolas, quod, ut ait Tertullianus, de ecclesiastico statu compositae essent, ideoque ad coetum ipsum, cui destinatus erat apostolicus ille codex, haud pertinere viderentur Marcioni, id profecto multo magis valiturum credo de epistolio ad Philemonem, quod multo etiam pauciora, quae communis utilitatis essent, continebat. Apparet igitur, quicquid de numero epistolarum a Marcione receptarum referat Tertullianus, non ex ipsa codicis illius notitia profectum esse. Namque aut admiserat epp. ad Tim. et Titum, quod negat Tertullianus, aut excluserat, certe nulla alia de causa, quam quae etiam epistolium ad Philemonem exclusisset, quod receptum tamen affirmat idem Tertullianus[2].

§. III.

Quod de *epistola ad Laodicenos*, in Apostolicum Marcionis recepta, memorat *Epiphanius*, eo misere ignorantiam suam ipse prodidit. Primo enim epistolae, quae ad Laodicenos scripta *ferretur*, nonnisi *fragmenta* extare apud Marcionem affirmat (ἔχει δὲ

[1] ***Beausobrii*** v. gr., decepti fortasse loco Tertulliani, *de praescr. adv. h. c.* 32. Ita ille (*Histoire de Manichée et du Manichéisme T. II, L. IV, c. VI*): „Si Marcion les a rejettées (ad Tim. et Titum epistolas), c'est apparemment à cause de son erreur sur le *mariage* et en particulier sur celui des prêtres et des Evêques".

[2] Ad *Philastrium* quis provocaverit, qui (*Catal. eorum, qui post Chr. pass. haer. rei facti sunt c.* 44) Paulli epistolas, nisi quae ad Timotheum et Titum scriptae essent, exclusas a Marcione, affirmat? Nisi forte quidam aequius putent, delere illud *nisi*.

καὶ τῆς πρὸς Λαοδικείας λεγομένης μέρη), igitur *incertus* saltem haesit, annon revera extet singularis Apostoli ad Laodicenos epistola, quae tamen dubitatio eum non impediit, quo minus eandem, cum in Marcionis codice extaret, mutilatam ab haeretico statim etiam pronunciaret. Non extitisse autem in Apostolico Marcionis diversam ab epistola ad Ephesios epistolam ad Laodicenos, neque igitur mutilari potuisse, quae non extabat, ex ipso Epiphanio patet, qui postea (p. 374. 375) locum ex ea allegatum a Marcione affert, quem epistola ad Ephesios ad verbum exhibet. Nec tamen ideo negat, *hanc* a Marcione receptam fuisse, sed utramque nominat, atque adeo eo, quem diximus, loco mirum utriusque consensum animadvertit. Patet igitur Epiphanium neque perspexisse, *eandem* esse cum epistola ad Ephesios epistolam ad Laodicenos, neque tamen in alteram partem, *adulterinam* hanc esse decernere ausum fuisse: debebat autem vel hoc vel illud facere, si sacrorum librorum et Marcionaei codicis satis gnarus erat.

Tertullianum[1] si audias, *interpolatum* a Marcione Laodiceae nomen queritur. *Ecclesiae quidem*, inquit, *veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator.* Igitur translatio latina, qua Tertullianus alias uti solebat, facta erat sine dubio e codice, qui *nullum* prorsus nomen praefixum haberet. Non enim quod *alium* pro recepto titulum *substituerit*, sed quod *novum* prorsus *ipsi* epistolae *interpolaverit* Marcio, aegre fertur a Tertulliano. Neque, dum ad *Ephesios* emissam vult epistolam, ad *codicem* aliquem, cui nomen hoc praefixum esset, provocat, sed ad ecclesiae traditionem, quam, ut scimus, etiam integrae lectionis unicam normam fecit. Interpretationem autem a *Koppio*[2] prolatam, quae non *primum* epistolae

[1] *Adv. Marc. L. V, c.* 17.

[2] *Proll. in ep. ad Ephes. in ejus N. T. perpet. Annot. illustr. Vol. IV. ed. alt. p.* 6.

versum interpolatum, sed ipsam, quae in codicibus praefigi soleret, *inscriptionem adulteratam* a Marcione queri vult Tertullianum, verba ipsa non admittere videntur. Namque *interpolationem* queritur Tertullianus; *inscriptionis* autem mutatio non interpolatio, sed *depravatio*, si placet, appellanda fuerat. Neque me movet alter Tertulliani locus [1], ubi se ad Ephesios *praescriptam* habere epistolam, haereticos vero ad Laodicenos, affirmat. Hic enim de *inscriptione* epistolae loqui Tertullianum satis clarum est, sed non video, quo jure inde effici possit, alterum locum idem sibi velle, cum certe de titulo *ipsi epistolae interpolato* satis manifeste queratur. Extitisse autem codices, in quibus Ephesi mentio abesset a versu primo, non hoc modo Tertulliani testimonio, verum etiam *Basilii* M. [2] atque *Hieronymi* [3] loco constat (non enim ferenda sunt *Koppii* et *Michaelis* interpretamenta). Illius autem lacunae, in antiquissimis codicibus observatae, rationem aliquam probabilem, haud video, unde petere possis, nisi ex interpretum complurium opinione, qui non ad unum, sed ad *plures* coetus scriptam fuisse, quam ab Ephesiis nuncupamus, epistolam, argumentis, ut in tali re dari possunt, satis evidentibus evicisse, mihi quidem videntur. Namque hac sumta facile tibi explicatu est, cur τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων, ut ait Basilius, nullum prorsus nomen versu primo praefigeretur (nempe quod non uni, sed pluribus ecclesiis destinatam fuisse epistolam constaret), junioribus autem exemplaribus ab iis, qui lacunam ferre non possent, unum tantum nomen adjiceretur (nempe, quia singulis aut nonnisi una ecclesia, ad quam pertineret epistola, cognita esset, aut una alteri praeferenda vide-

[1] *Adv. Marc. L. V, c.* 11.

[2] *Contr. Eunom. L. II. Opp. ed. Paris. T. II, p.* 57. Excerptus est locus ap. Koppium p. 8. et Michaelis in Einl. ins N. Teſt., *P. II, p.* 1296.

[3] *Comment. ad Eph. I*, 1. Qui locus non quidem codices, a quibus verba ἐν Ἐφέσῳ abessent, Hieronymo cognitos fuisse probat, sed scriptores saltem, qui, ut Basilius, quaererent in h. l. *singulare* quid atque ἰδιάζον vocis ΟΝΤΑΣ, quod facere non poterant, nisi codicibus visis, a quibus verba ἐν Ἐφέσῳ abessent.

retur). Ex his omnibus autem efficitur, magnam jam antiquissimis temporibus in hoc loco lectionis discrepantiam fuisse, unde facile conjectu est, cum ad Laodicenos etiam epistola nostra pertinuerit (Col. IV, 16) [1], aut saltem multis qui locum hunc legebant videri posset pertinuisse, Laodiceae quoque nomen aeque ac Ephesi compluribus graeci textus non modo, verum etiam versionum latinarum codicibus illatum fuisse, quorum uno cum in hoc loco Tertullianus uteretur, statim etiam temerariam interpolationem, a Marcione tentatam, clamandi occasionem oblatam sibi credidit. Cur vero nullus codex supersit, in quo Laodiceae nomen etiam nunc extet, si quaeris, multae certe causae cogitari possunt, veri simillima autem *Semleri* [2] conjectura est, urbis, maturo fato extinctae (qualis erat Laodicea, terrae motu eversa) nomen etiam sensim extinctum, superstitis urbis nomini in codicibus tandem omnibus cessisse.

§. IV.

Igitur quae de epistolarum a Marcione receptarum ordine numeroque referunt illi scriptores, ut codicem ipsum haeretici inspectum ab eis fateamur, nondum nos vincere potuerunt. An itaque singularum lectionum, quas ex eo afferunt, ratio magis apud nos valitura sit, accuratior eorum exploratio docebit. Id vero ante omnia ratum habeamus, nonnisi eas lectiones, quae nullam

[1] Verba *τὴν ἐκ Λαοδικείας ἐπιστολήν* vertenda sunt: epistolam Laodicea ad vos *mittendam*, Laodicea *petendam*, quemadmodum in loco *Polybii* a *Raphelio* notato) *ἡ ἐκ τῆς Ῥώμης πρεσβεία*, legatio est Roma *veniens*. Epistolam autem, Colossensibus Laodicea petendam, eam esse, quae ab Ephesiis nomen tulit, ex eo apparet, quod salutationes Laodicensium epistolae ad Colossenses (4, 15) inserit Paullus, quo certe opus haud erat, nisi illis epistolam scripsisset, quae tales salutationes haud ferret, hoc vero est epistolam non *uni* sed *pluribus* ecclesiis destinatam, qualis est illa, quam ab Ephesiis appellare solemus. Quae *Fabricius (in Cod. apocr. N. T. P. II, p.* 859) obtendit, parum valent. Quamnam enim interpretationis auctoritatem habere apud nos possunt *Theodoretus, Chrysostomus, Occumenius?*

[2] Hiſtor. Einl. zu Baumgartens Geſch. der Glaubensſtreitigk. P. I, p. 95.

aliam explicationem, nisi studiosam Marcionis depravationem admittunt, certos de eo nos facere posse atque persuasos. Nam primo ubi justa suspicio extiterit, eas, quas afferunt lectiones, nonnisi suspicionis eorum figmenta fuisse, igitur ne *lectionum* quidem diversarum nomen mereri, aut ita comparatas esse, ut in alio quocunque codice existere possent, nullam profecto causam video ejus maxime opinionis praeferendae, quae lectiones illas ex ipso Marcionis codice decerptas statuit. Poterant autem in alio quocunque codice extare eae lectiones, quae e communibus lectionum variarum fontibus facile derivari possunt, quae librariorum incuriam, hominum sciolorum impudentiam, aliorum ignorantiam non transcendunt [1], aut quae nihil exprimunt, quod Marcionis opinionibus praecipue favere videri possit, aut quae, si favere videantur, in aliis etiamnunc codicibus supersunt, quos a Marcione depravatos nemo facile dixerit. Ejusmodi vero lectiones non ex Marcionis codice decerptas si statuemus, nihil faciemus, quod justo iniquius videri possit. Quodsi enim fidei illorum scriptorum totos nos dare volumus, id quoque eorum fide credendum erit, Marcionis corruptiones non ad eos tantum codices, quibus ipse usus fuerit, sed ad reliquos etiam, in ipsa adeo ecclesia frequentatos, dimanavisse. *Hoc* enim queruntur Epiphanius et Tertullianus, qui adeo in versionis latinae, quam sequebatur, exemplaria corruptiones illas e graecis codicibus translatas credidit. Latina enim versione, non graeco N. T. textu usum esse Tertullianum, ut statuam, tum *Semleri* [2] rationes, tum aliae, quas ipse mihi detexisse videor, impellunt. Textus enim graeci in Africa raritatem non modo ipse significat, celebri loco *de praescr. adv. haer.* c. XXXVI [3].

[1] Vid. loco omnium S. V. *Griesbachium l. c. Sect. III*, §. 2 *sq.*

[2] Vid. *ejus append. ad Wetstenii Proll. in N. T. Obs.* 1. *p.* 585.

[3] „Age jam; qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesidentur, apud quas ipsae *authenticae* eorum literae recitantur, *sonantes vocem* et repraesentantes faciem uniuscujusque". Quem locum dum ad *graecum* textum referimus, non *excludimus*

Sed accedit etiam rei interna probabilitas, cum ex loco saltem *Augustini* [1], sine dubio ad versiones maxime in *Africana* ecclesia factas referendo [2], satis constet, in iis regionibus non quidem tantum, quantus ex eo loco concludi posset, sed aliquem certe versionum latinarum numerum extitisse. Ipse vero Tertullianus ut integritatem lectionis ab ecclesia servatam ubique jactitat, ita plerumque de suo libro haud admodum audacter pronunciat, sed, ubi de graeca lectione dicendum erat, anceps haud raro atque incertus ipse se titubatione sua prodit [3].

Sed ad lectionum singularum examen descendimus. Tertullianum praecipue audiemus; nam de reliquis res paene confecta est.

V.

Incipiamus a celebri loco *Gal. II, 5*, cujus accuratior contemplatio magnam nobis in tota hac causa lucem accendet. Ac lectionem quidem ejus ex eo codice, quem ante oculos habuit, ita *recitat* Tertullianus [4]: *Propter superinducticios falsos fratres, qui subintraverant ad speculandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, ut nos subigerent servituti, nec ad horam cessimus subjectioni.* Atque hic quidem statim videndum est, ne nos effugiat animadversio, Tertullianum ex eo codice, *quem ante oculos habuit*, et quem in toto hoc libro *semper* secutus est, recitare *eam*

aliam interpretationem, quae de *integritate* maxime lectionis loqui vult Tertullianum. (Vid. ill. *Roessleri* Bibl. der Kirchenväter, P. III, p. 118 et S. V. *Griesbachii* librum saepe cit. *Sect. II*, §. 5). De voce: authenticae vid. *Pfaffii diss. de genuinis N. T. lectionibus, syntagm. dissertt. insert. p.* 43. *coll. ejusd. not. exeg. in Evang. Matth. p.* 40.

[1] *De doctr. Christian. L. II, c.* 4. Ut enim primis fidei temporibus *in manus venit* codex graecus (hoc vero non est universum N. T., sed liber quicunque, hanc illam ejus partem continens) ausus est interpretari.

[2] Cfr. cel. *Weberi* Beitr. zur Geſch. des N. T. Canons, p. 90.

[3] Cfr. inprimis *de Monogam. c. XI*, ubi ad graecum textum provocat quidem, atque ex eo corrigi vult latinam versionem, sed ita, ut satis appareat, eum graecum textum ne inspexisse quidem.

[4] *Adv. Marcion. L. V, c.* 3.

lectionem, quam falsam depravatamque postea queritur. Nisi enim hunc locum ex eodem, quo alios solebat, codice recitabat, certe non opus erat, ut totum locum ita, *ut* depravatus esset, atque ad verbum adeo exprimeret, sed *vera* lectione ex suo libro notata uno verbo animadvertere poterat, in aliis codicibus aut in Marcionis libro *negationem* (*οὐδέ*) insertam esse. Quam cum adulterinam esse vellet, cur non ad suum librum provocat, quod si poterat, facile supersedisset misera opera, qua *interna* argumenta, rejiciendam e textu negationem probatura, conquirit [1]. Scilicet ejus multum intererat, eliminari negationem, cum omnis adeo Marcionis haeresis ab eo progrederetur, ut Judaismum plane a Christianorum nova disciplina sejunctum vellet, ideoque etiam Paullum reliquis omnibus Apostolis, et Petro maxime, cujus simulationem et indignam rituum judaicorum observationem graviter reprehensam a Paullo dictitabat [2], longe anteponendum esse pronunciaret. Quid vero, si ipse Paullus tempori inserviisset? Quanto magis tum illa solemnis Tertulliano Petri defensio valitura erat, ipsum adeo Paullum dixisse, *„factum se omnibus omnia,* Judaeis Judaeum, non Judaeis non Judaeum, ut omnes lucrificaret?“ [3]. Igitur jam hac sola de causa videndum erat Tertulliano, ut particulam illam, quamvis in ipsius libro extaret, juris tamen quadam specie eliminare posse videretur, quam cum praeberet *Irenaei* locus, statim haesitare desiit. Liceat enim repetere S. V. *Griesbachii* [4] observationem, qui non hoc tantum loco, sed alio etiam exemplo

[1] Etiam S. V. *Griesbachius,* qui Marcionis codices a Tertulliano visos *haud* negat, de hoc saltem loco ita pronunciat *(l. c. Sect. III, p.* 89): *„Cum neque ad graecos neque ad latinos alios codices provocet* (Tertullianus) *sed anxie interna conquirat argumenta, quibus particulam „nec“ eliminandam esse vincat, probabile est, in ipso Tertulliani codice aliisque africanis libris extitisse hoc „nec“.*

[2] *Tertull. de praescript. adv. haer. L. IV, c.* 3.

[3] *De praescr. etc. l. c.* Addé alium locum, valde memorabilem, *adv. Marc. L. I, c.* 20.

[4] *Libro saepe cit.* §. 7.

satis luculento comprobavit, Irenaei auctoritate ita captum fuisse Tertullianum, ut loca N. T., ab Irenaeo vel leviter tantum tacta, etiam invitis suis ipsius codicibus ad illius lectionem refingeret, idque ab eo etiam h. l. factum esse. Irenaei enim locum L. III, c. 13. probe certe noverat Tertullianus, qui eadem, quae ibi Irenaeus, centies repetit. Quanam autem cupiditate credimus eum Irenaei auctoritatem arripuisse, levissimam quidem, sed quae lectioni, quam adeo absque auctoritate receptam vellet, aliquid saltem ponderis adderet.

Igitur hujus loci exemplo duo, ut opinor, certa sunt, primo hoc, lectiones in plerisque adeo codicibus divulgatas, ubi favere vel aliquantulum viderentur haereticae opinioni, temerariae depravationi tribuisse Tertullianum (plerosque enim ab antiquissimo inde tempore codices receptam lectionem servasse, ex eo clarum est, quod alterius ne vestigium quidem in ullo alio libro, Claromontanum si excipias, et Italam antiquam et paucos alios, superest)[1], deinde et illud, Tertullianum, nonnisi *suum* codicem secutum, haereticos adulteratae lectionis accusasse, codicibus eorum quamvis non inspectis; hoc enim certum fit ex h. l., cujus lectionem e *suo* libro recitat, quem ipse nusquam alibi Marcionis esse dicit, quanquam Marcioniticis adulterationibus plenum opinatus est. Qualis autem ratio ejus codicis fuerit, et quibusnam exemplis, illud ut crederet, motus fuerit, ex hujus loci lectione satis apparet.

§. VI.

Breviores erimus de aliis levioris momenti locis, quae corrupta esse ab haereticis aut e *glossemate suo* codici allito[2] aut e

[1] Lectio, quae negationem eliminat, unde primum orta, et quomodo in alios codices, *Ambrosiastri* v. gr., *Claromontanum*, alios (cfr. *Semleri hist. eccles. sel. capp. P. I*, p. 17. et *Prolegg. in ep. ad Galat., Paraphr. praem.)* propagata fuerit, ita facile explicatu est (vid. S. V. *Storrii Diss. ad quaedam epp. Paulli min. loca*, p. 4. et ill. *Eichhornii* allg. Bibl. der bibl. Litterat. P. II, p. 327), ut profecto haud videam, quomodo satis certo ex antiquissimo textu graeco servatam credere possis.

[2] Scatuisse Tertulliani librum omnis generis glossematis, quorum non-

lituris in eo observatis conclusisse videtur rerum criticarum imperitissimus Tertullianus. Ad illud genus pertinere videtur locus *1 Cor. XV, 45*, cui primum quidem ut erat in ipsius codice recitato correctionem demum haeretici subjungit [1]. Si enim in ipsum textum illatum glossema fuisset, locum. ut alibi solet, corruptum recitasset. Quae vero de locis *erasis* ab haeretico, s., ut alibi loquitur, *spongia* Marcionitica extinctis queritur, nonnisi a *liturarum*, codici, quem secutus est. inductarum, animadversione profecta fuisse, ex eo conjicio, quod locis demum *integris* ex eo ipso codice, quem alibi sequitur, recitatis animadversionem addit, locum a Marcione erasum sive extinctum fuisse. Igitur ab eo codice, quo semper tanquam corruptionum Marcioniticarum exemplo utitur, ne aberant quidem, sed inducta ex parte atque litterarum hinc illinc fugientium lacunis distincta. Miseram vero criticorum sortem, quibus liturae vel levissimis casibus inductae negotium facessunt! Hanc enim vero credo rationem fuisse locorum *2 Thess. I, 8.* [2], *Gal. III, 7.* [3] *16.* [4] et *Eph. II, 20. 15.* [5], quo in loco contra haereticas de carne Christi opiniones graviter ab *Irenaeo* [6] commendato, ne minimam quidem lituram oculos ejus effugisse, mirum haud est. Quod de loco *Gal. IV, 22.* refert Tertullianus, *ex parte* conversum esse ab haeretico, *re* tamen ipsa servata [7], satis prodit,

nulla adeo in graecum textum illata sunt postea, *Semlerus* ostendit. (Vid. hermeneut. Vorber. P. II, p. 77.) Exempla qui voluerit, videat locum Gal. 3, 15, ut a Tertulliano recitatur *adv. Marc. L. V, c.* 4. et alium discidiis Arianorum clarum in libro de carne Christi c. 18. coll. *Germonio l. c. L. I, P. I, c.* 13.

[1] *Advers. Marcion. Lib. V, c.* 10.

[2] *Tertull. l. c. cap.* 16.

[3] *L. c. cap.* 3. *Hieronymus (Comm. Tom. VII. opp. ed. Vallars. p.* 423) rem ut fieri solet exauxit. Ceterum credibile est, Tertullianum h. l. diligentius, atque alias soleret, observasse, cum attentionem ejus excitasset locus *Irenaei adv. haer. L. IV, c.* 8, §. 1.

[4] *Advers. Marc. L. V, c.* 3.

[5] *L. c. cap.* 16.

[6] *Advers. haer. L. V, c.* 14, §. 3. 4.

[7] *„Ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium*, ita credo

quamnam in criminationibus suis rationem secutus fuerit. Scilicet id corruptoris est, ut *verba* mutet, *rem* non tangat. Satis patet, quales illae corruptiones fuerint, liturae nempe, verborum diversus ordo, talia, qualia in codicibus omnibus deprehenduntur.

§. VII.

Tria tantum exempla supersunt, in quibus explicandis non eandem, quam hucusque, rationem sequi nos posse plerisque videbimur, scilicet quae corruptionem *consulto et de industria* factam, eamque talem, qualem a Marcione pro philosophiae, quam professus est, ratione facile expectare possis, prodere videntur. Primum eorum offert locus *Eph. III, 9.* Audiamus ipsum Tertullianum [1]. „De manibus, inquit, haeretici praecidentis non miror, si *syllabas* subtrahit, quum *paginas totas plerumque subducit.* (Unde vero hoc noverat Tertullianus?) *Datam,* inquit, *sibi* Apostolus *gratiam novissimo omnium illuminandi omnes, quae dispensatio sacramenti, occulti ab aevis in Deo, qui omnia condidit.* Rapuit haereticus *In* praepositionem, et ita legi fecit: *„occulti ab aevis Deo, qui omnia condidit“.* Atque in hoc loco fatendum quidem est, valde favere illam omissionem Marcionis systemati, saltem ut ab ipso Tertulliano descriptum est [2]. Verum haec utut se habeant, ipsum Tertulliani locum si diligentius examinas, quamnam praefandi necessitatem habuit Tertullianus, quamnam de totis paginis a Marcione extinctis conquerendi causam, cum sane nullum ejusmodi licentiae certum atque indubium exemplum unquam protulerit, sed *sumsisse* tantum videatur, quicquid de ea re in antecessum pronunciaret? Igitur cur lectorem *praevenit,* nisi ut fucum faciat? Neque id praetermittendum est, Tertullianum ex eo ipso libro, e quo alias semper lectiones a Marcione corruptas protraxit, locum *hunc* recitare *integrum* prorsus atque incorruptum, et reci-

et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse, *nullam magis auferendam, etsi ex parte convertit“ Adv. Marc. L. V, c.* 3.

[1] *Advers. Marcion. Lib. V, c.* 17. 18.

[2] V. *Beausobrium l. c. Vol. II, p.* 110.

tatae demum *verae* lectioni *subjungere* depravationem haeretici. Igitur *raptam* esse ab haeretico praepositionem illam, *aliunde* saltem, quam ex codicis, quem ante oculos habebat, lectione compertum habuit. Unde vero? Liturumne denuo accusabimus? Utrum fama id accepisse, an conjectura assecutum esse Tertullianum, statuemus? Fateor, hac una observatione concidere totam accusationis hujus fidem mihi quidem videri. Accedit, quod alibi etiam locorum similium nostro (ex gr. 1 Cor. II, 8. 1 Cor. I, 21) *interpretationem* haereticam perstringit Tertullianus [1], neque igitur alienum ab eo fuit, de ejusmodi loco, qui contra Marcionem evidentissimus esset, in antecessum metuere. Quantam autem licentiam rerum haereticarum scriptores sibi sumserint, suas opiniones, conclusiones atque adeo meras conjecturas historiae et systemati haereticorum inferendo, dudum a *Beausobrio* observatum est. In ista autem conjectura ita sane sibi placuisset, ita sui simile fuisset Tertulliani ingenium, ut nesciam, annon ex hoc solo magnum suspicionibus nostris momentum accedere debeat. Sed nolim iniquior videri, neque anteaquam reliqua exempla lustraverimus, in ullam partem decernere. Id saltem certum habeamus atque exploratum, *non ex ipso illo libro, quem Marcioniticum ipse saltem opinatus est, corruptionem illam hausisse Tertullianum* [2]; unde demum hauserit, scire multo minus interest.

§. VIII.

Ad aliud exemplum transimus, quod locus *Col. I, 15. 16. 17.* exhibet. Audiamus iterum Tertullianum [3]: *„Si non est Christus primogenitus conditionis — si non in illo condita sunt universa in coelis et in terris, . . . si non cuncta per illum et in illum sunt*

[1] Vid. ex. c. *advers. Marc. L. V, c.* 6.

[2] Igitur neque in eo acquiescere possimus, quod S. V. *Loefflerus* observavit, *quam facile* (in libro scilicet, quem ante oculos habuit Tertullianus?) *particula ἐν praecedente verbo αἰώνων ob similitudinem syllabae ultimae excidere potuerit!“ (l. c. p.* 164). Enimvero in eo libro, quem secutus est, ne exciderat quidem.

[3] *Advers. Marc. L. V, c.* 19.

condita (haec enim Marcioni displicere oportebat): non utique tam nude posuisset Apostolus: *et ipse est ante omnes.* Quomodo enim *ante omnes*, si non ante omnia [1], quomodo ante omnia, si non *primogenitus conditionis* —? Unde ante omnes probabitur fuisse, qui post omnia apparuit? Quis scit priorem fuisse, quem esse nesciit? Quomodo autem boni duxit, *omnem plenitudinem in semetipso habitare?* Primo enim quae est ista plenitudo, nisi ex illis, *quae Marcion detraxit „conditis in Christo in coelis et in terris"*, nisi ex illis *„invisibilibus et visibilibus, nisi ex thronis et dominationibus et principatibus et potestatibus"*, aut si haec Pseudapostoli nostri et Judaici evangelizatores de suo intulerint, et ad plenitudinem Dei sui Marcion, qui nihil condidit, (omnia retulerit) [2]?" Jam fatendum quidem statim est, vera si fuerit accusatio, neque de librarii lapsu cogitari posse, neque omnino de ulla alia, nisi studiosa verborum illorum omissione; quod quidem eo certius esset, quo magis loci integrum argumentum systemati Marcionis, ut a Tertulliano traditur, contrarium est [3]. Verum enimvero statim etiam quaestio existit (cui si satisfieri non potest, tota accusatio labefactatur), *unde* illa omissio Tertulliano innotuerit? In eo certe codice, quem semper sequitur, et ex quo omnes Marcionis corruptiones allegavit, integer locus extabat [4]. Neque attentionem nostram effugere potest Tertulliani nescio quae titubatio. Neque enim statim audet pronunciare, verba illa (*πρωτότοκος — ἔκτισαι*) a Marcione deleta fuisse, sed per interjectionem tantum

[1] Si *graeco* textu, non *latina versione* utebatur Tertullianus, facile carere poterat omni hac argumentatione. Graeca enim vox (*πάντων*) *neutrius* generis significationem non excludit.

[2] Hoc supplemus. Interpunctionem, ut oportebat, mutavimus.

[3] Cfr. loco omnium *Walchii* Hiſtorie der Ketzereien, P. I, p. 505 sq., §. VI.

[4] Igitur neque assentiri possum b. *Corrodio*, qui omnes Tertulliani et rel. criminationes exinde derivavit, quod *mancos* codices habuerint Marcionitae. — (Vide ejus Verſuch einer Beleuchtung des Bibelkanons, P. II). Namque Marcioniticos codices haud vidit sine dubio Tertullianus; ab eo autem, quo tanquam a Marcionitis depravato utitur, ne aberant quidem illa loca.

addit: *haec enim Marcioni displicere oportebat.* Atque hic videre mihi videor universam, quam in hac causa secutus est rationem Tertullianus, exemplo satis luculento proditam. Primo enim cogitandum est, Tertullianum in libris, quos adversus Marcionem scripsit, non id egisse, ut loca ab eo corrupta critica diligentia examinaret, sed ut ejus philosophiam e sacris literis refutaret. Jam vero, querelis Irenaei de libris sacris a Marcione corruptis territus, ubi ad locum illi manifeste contrarium devenit, oportebat certe metuere, ne totum locum extinxerit haeretica licentia. In ea autem incertitudine, cum altera ex parte metueret obstrepentes haereticorum voces, a Pseudapostolis interpolatam scripturam clamantes, neque tamen ex altera parte locum prorsus dimittere posset, profecto nihil reliquum videbat, nisi ut ipse etiam in haereticorum licentiam inveheretur, *conquireret autem in eo ipso loco lectionis integrae adversus eos vindicandae vestigia,* quae caecitatem (ut loquitur) haereticorum effugisse suspicari poterat. Id vero nostro maxime loco Tertulliano accidisse, totus profecto orationis tenor et contextus loquitur. Namque *Irenaeus,* quem ipse alibi „omnium doctrinarum curiosissimum exploratorem appellat, quem in omni opere fidei optet assequi“ [1], Marcionem disertis verbis affirmat a Paulli epistolis abstuliisse, *„quaecunque manifeste dicta essent ab Apostolo de eo Deo, qui mundum fecerit, quod nempe idem sit pater Jesu Christi* [2]“. Quantam autem credimus incertitudinem fuisse, in quam eum Irenaei asseveratio conjecit, qui profecto his ipsis verbis hunc maxime locum significasse putandus erat? Ita enim contra Marcionem manifestum videri oportebat [3], ut fere nullus dubio locus relinqueretur. Eo minus autem Tertulliani suspicionem effugere poterat Marcio, quo melius cum ejus decretis consentire locus videretur, deletis iis verbis, quae

[1] *Adv. Valent. c.* 5.

[2] *Adv. haeres. L. I, c.* 27, §. 2.

[3] Etiam *Irenaeus* saepius eo utitur contra haereticos et nominatim Marcionem c. gr. *Lib. I, c.* 22, §. 1. *c.* 27, §. 2. *L. III, c.* 8, §. 3.

deleta suspicabatur. Nam quod Jesus praedicatur *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* fuisse, id Marcio etiam volebat; igitur haec profecto verba deleta ab haeretico suspicari haudquaquam poterat Tertullianus, quin adeo opus esse ratus est, ut ea contra Marcionis interpretamenta praemuniret [1]. Jam vero ubi ad verba *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* et quae seq. devenit, suspicionibus suis victus non *affirmat*, sed *ponit* tantum, Marcionem haec verba delevisse. *Si non est*, inquit, *Christus primogenitus conditionis*, h. vero est, *si forte Marcio* deleverit illa verba: *πρωτότοκος π. κτ.* rel. Cur vero *ponit*, quod affirmare poterat, si rei suae certus erat? Cur non, ut alibi solet, sine verborum ambagibus eliminatos e textu versus clamat? Unde illi subito venit lenitas ista verborum, *oportuisse*, ut haec Marcioni *displicerent?* Cur non statim asseverat, quod postea audentior factus (obiter tamen), dicit, detracta ea verba a Marcione fuisse? Haec omnia si mente colligas, Irenaei auctoritatem, loci evidentiam, Tertulliani incertitudinem, vix equidem video, quomodo dubitare possis, *quin tota accusatio nonnisi a conjectura atque suspicione Tertulliani profecta sit.* Neque dum hoc statuis, statim etiam sumis, *mala fide* egisse Tertullianum, quin potius totam illam, quam in hac causa secutus est, rationem ab *anxietate* quadam Tertulliani, quam parum adeo abest, quin *religionem* dicere possis, profectam fuisse, tota disputationis forma modusque loquitur. Quomodo enim, ut vel unum exemplum afferam, factum est, ut, quod saepius in ejus libris observasse mihi videor, loca contra Marcionem evidentissima dimitteret, in locis autem aliis, quae nonnisi multo labore atque argumentis improba opera conflatis stringere contra

[1] „Sed nos enim invisibilem dicimus patrem Christi, scientes filium semper retro visum, si quibus visus est in Dei nomine, ut imaginem ipsius: *ne quam et hinc differentiam scindant Dei visibilis et invisibilis.* l. c. *advers. Marc.* Apparet hunc locum jam antea, quam ad illa verba, de quibus quaestio est, accesserit, suspiciosam Tertulliani in se attentionem convertisse.

haereticum poterat, quam posset diutissime haereret. Quod nisi ab ejus anxietate derivaveris, quae locum minoris quidem evidentiae sed certioris fidei maluit praeferre loco majoris evidentiae sed incertae apud haereticos auctoritatis, haud video, unde demum explicare possis?

§. IX.

Nemo certe melius Tertulliano angustias, in quas adductum se ab haereticis vidit, descripserit. „Nihil, inquit [1], proficiet congressio scripturarum (cum haereticis inita), *nisi plane ut aut stomachi quis incat eversionem aut cerebri.* Illa haeresis non recipit quasdam scripturas, et si quas recipit, interjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit; et si recipit, non recipit integras, et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stilus. — Quid promovebis, exercitatissime scripturarum, cum si quid defenderis, negetur ex diverso, si quid negaveris, defendatur, et tu quidem nihil perdas, *nisi vocem in contentione, nisi bilem de blasphematione*". Haec qui legerit, satis profecto intelliget, cur in locis maxime iis, quibus optime contra haereticos uti poterat, anceps haeserit et quo se vertat nescius Tertullianus. Neque etiam mirabitur *impatientiam* illam, qua tota saepe capita transilit, opinionis scilicet, ab Irenaeo acceptae, terriculamento agitatus. Aliter enim haud scio, quomodo explicari possit, quod de *epistola* ad *Romanos* queritur, ingentes in ea foveas fecisse Marcionem, quae voluerit, auferendo [2]. Ipse enim h. l. disertis verbis fateri videtur, se, quicquid de istis foveis compertum habeat, ex *sui instrumenti integritate,* h. e. ex locorum in eo superstitum evidentia, *concludere* [3].

[1] *De praescr. adv. haer. c.* 17.

[2] *Advers. Marc. L. V, c.* 13.

[3] „Quantas autem foveas in illa vel maxime epistola Marc. fecerit — *de nostri instrumenti integritate parebit*" l. c. Igitur ipse *suum* codicem non *ubique*, sed tantummodo *hinc illinc* depravatum a Marcionitis

Qui vero attentius eum legerit facile animadvertet, eum a *C. I, v. 18.* subito transire ad *C. II, v. 12,* ideoque hoc maxime loco foveas a Marcione interjectas metuisse. Inter hos autem versus, quos transiliit Tertullianus, nullus est, qui contra Marcionem evidentior fuisset *primi* capitis versu *decimo nono et vicesimo.* Quomodo autem accidit, ut, ubi ad hos maxime versus devenit, subito inciperet, de foveis a Marcione factis conqueri? Profecto nulla alia de causa, quam quia hunc locum non auderet opponere Marcioni, veritus, ne extinctum ab eo audiret. Neque tamen ideo audet *hunc* locum eliminatum a Marcione pronunciare, sed ne cui forte mirum videretur, quod locum adeo contra haereticos manifestum dimiserit, lectorem de Marcionis licentia, tanquam de re satis cognita, *in universum* admonet. Deinde ipse addit, nolle se locis contra Marcionem evidentissimis pugnare, sed sufficere ipsi, *quae proinde eradenda non viderit* (h. vero est, loca minus evidentia, de quibus nihil metuendum erat), quasi negligentius ac coecitates haeretici arripere. Ita vero nobis ipse universam, quam in hac causa rationem secutus est, aperit Tertullianus. Primo enim h. l. parum abest, quin ipse fateatur, non *scire* se, sed suspicari tantum, locum hunc a Marcione extinctum esse; quid enim opus erat, ut Marcionis temeritatem *in universum* criminaretur, si locum hunc ab eo deletum esse *sciret*, non ex ea, quam sumebat, audacia Marcionis *concluderet?* Deinde *vitare* se dicit loca contra Marc. evidentiora, reliquis, de quibus minor ipsi metuendi causa sit, contentus. Neque jam diutius morandum est in alio loco Tertulliani [1], ubi subito a capitis octavi versu undecimo ad decimi initium transiens: *Salio,* inquit, *et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae.* Scilicet caput nonum vati-

credidit. — Quamquam haec verba etiam ita interpretari possis: „quam multa extinxerit M., ei apparebit, qui loca a me contra Marcionem allata cum iis comparaverit, quae ex integro instrumento contra eum proferre *potuissem*, nisi deleta ab eo fuissent". Hac vero interpretatione confirmaretur id, quod antec. §. diximus.

[1] *l. c. cap. XIV.*

ciniis e V. T. allegatis plenum est, plenum etiam laudibus Abrahami et institutorum Mosaicorum (v 4, 5, 7—13, 15—33); aliunde autem noverat Tertullianus, abstulisse Marcionem a Paulli epistolis, *„quaecunque ex propheticis libris, adventum Domini praenunciantibus, docuerit Apostolus*[1]", neque etiam Abrahamo[2] et Mosaicae legi favisse. Scilicet *hanc* maxime metuendi causam habuisse Tertullianum, ex eo apparet, quod ipse postea *„scripturarum*" (h. e. vaticiniorum) *et „sacramentorum* (h. e. *διαθηκῶν καὶ εὐαγγελιῶν*) *mentionem*" erasam a Marcione dicit.

§. X.

Exemplorum igitur hucusque prolatorum si rationem ineas, nullum profecto ita comparatum est, ut ex libro vere Marcionitico decerptum esse statuendum sit. Namque aut a mera suspicione Tertulliani profecta sunt, aut decerpta ex codice, quem Marcioniticum haud fuisse certissimis indiciis clarum est. Primo enim in *latinae versionis* codicem penetrasse Marcioniticas adulterationes, nescio, quis tandem persuadere sibi possit. Ab Apostolico autem Marcionis abfuissent certe glossemata illa, sensu omni destituta, quae ex suo codice Tertullianus allegat. Is vero si Marcioniticus fuisset, certe caruisset locis complurimis, quae, si vera accusatio est, certo mutavisse putandus Marcio est. . . . „Verum hoc ipsum,

[1] Vid. *Irenaei* l. supra p. 133, not. 2 cit.

[2] *Irenaeus adv. haer. L. IV, c.* 8, §. 1: „Vanus autem et Marcion et qui ab eo, expellentes ab *haereditate* (Rom. IX, 5. 7) Abraham, cui spiritus per multos, jam autem et per Paullum testimonium reddidit; *„et deputatum est ei ad justitiam"*. (Rom. IV, 3). Satis jam etiam apparet, cur epistolae ad Rom. c. IV, prorsus non tetigerit Tertullianus *L. V, c.* 13, non ea profecto de causa, quod *abesset* ab eo codice, quem secutus est (hoc enim absque dubio haud tacuisset), sed quod *metueret* foveas a Marcione interjectas; quod quidem si paullo apertius significasset, sane totum illud caput a Marcione extinctum non minus credidissemus, ac de aliis creditum est a plerisque, *Millio* v. gr., qui duorum, quos diximus, locorum unica auctoritate, plus quam dimidiam epistolae partem expunctam a Marcione ut crederet, adduci se passus est. (Vid. *ejus Prolegg. N. T. n.* 311).

inquies, praevidit Tertullianus, qui multa sibi contraria eradere noluisse Marcionem fatetur [1], eo nempe consilio, *ut ex his, quae eradere potuit, nec erasit, „illa, quae erasit, aut negetur erasisse, aut merito erasisse dicatur“*. Sed fateor, intimam illam Marcionis familiaritatem, quam neque tectissimae cogitationes, nec clandestina adeo consilia latuere, suspiciones meas adeo confirmare. Namque etiam alibi facile observandum est studium quoddam, quo sibi ipsi quasi providet Tertullianus, ne loca scilicet, quibus tanquam a Marcione servatis utitur, ejus defendendi occasionem praebeant [2]. Igitur videtur Tertullianus, cum se ad refutandam Marcionis haeresin accingeret, *elegisse* talem latinae versionis codicem, quem etiam antea, quam diligentius eum examinasset, suspectum ipsi reddiderant lectionis quaedam in eo observatae discrepantiae, frequentiores liturae, glossemata margini allita, et quae ejusmodi sunt. Inde vero factum est, ut opinionis suae spectro territus, quicquid in eo codice suspectum ipsi videretur (homini autem, criticarum rerum prorsus imperito, quoties id accidat necesse est!), statim ab haeretico corruptum vociferaretur; ubi autem ad locum deferretur, qui contra Marcionem evidentissimus esset, quamquam in eo libro, quem ipse sequebatur, extabat, metueret tamen, ne ab aliis abesset. Satis enim ubique prodit opinionem suam, late dimanavisse haereticum virus, neque ad ecclesiae tantum Marcioniticae, sed ad plerosque etiam alios libros pertigisse. Haec autem opinio facile condonanda est anxietati, scriptorum antiquiorum auctoritate ipsi injectae, et criticae, qua omnes ante Origenem scriptores laborare videmus, ignorantiae. Simul enim invaluit opinio de libris sacris a Marcione corruptis (quod quomodo factum sit, postea explicabimus), facile profecto homini, qui ne graeco quidem codice uteretur, accidere poterat, quod meticulosis hominibus, iisque insuper indoctis, quotidie accidere videmus, ut, quicquid tandem novi atque invisi cerneret, statim

[1] *Advers. Marcion. L. IV, c.* 43.

[2] Vid. ex gr. locum supra jam allegatum p. 129, not. 7.

inde nescio quae monstra et miracula augurarentur. *Metum* autem Tertulliani satis produnt lectiones ab eo notatae, quarum permultae ita comparatae sunt, ut ne sagacissimo quidem haereticarum insidiarum exploratori subolere ejusmodi quid in iis possit, sed quas in alio quovis codice aeque facile ac in Marcionitico aut quocunque tandem alio admiseris, aliae autem, quarum periculo territus graviter in Marcionem invehitur, in libris probatissimis etiam nunc inveniuntur. Sed satis de Tertulliano; ad alios transimus.

§. XI.

Ad *Epiphanium* primo, paucis expediendum. Eum namque Marcioniticos codices haud vidisse, satis jam certum est iis, quae supra a nobis observata sunt (§. III). Singularum autem lectionum, quas Marcioniticis adulterationibus tribuit, paene nulla est, quae non in quovis alio codice existere posset; unde profecto haud temere concluditur, omnes illas depravationes diversorum codicum lectiones esse, quas hinc illinc in ea, quam ubique prodit, litterarum suarum paupertate decerpserat. Verum in hac re otium nobis fecere duumviri *Rich. Simonius* et *Semlerus* [1], et qui post eos omnia tandem confecere, *Loefflerus* [2] et *Corrodius* [3].

§. XII.

Dialogi adversus Marcionitas, s. ut ab aliis inscribitur, *de recta in Deum fide* auctorem *Origenem* esse, nonnisi *Basilii* et *Gregorii* Theol. [4] auctoritate creditum est, ad quam accedit incerta *praefationis*, ei Dialogo praefixae, ne ab ipso quidem ejus auctore profectae, et ab uno saltem codice absentis [5] fides. Contra *Eusebius* [6] non majore, ut videtur, certitudine Maximo cuidam eundem

[1] *Hist. crit. N. T. vers. veru. P. I, p.* 267 *sq.*

[2] In *disp.* supra laud.

[3] Verſuch einer Beleuchtung des Bibelcanons P. II.

[4] *Philocal.* c. XXIV. Verum et hic locus in dubium vocatus est a *Ruaeo*, Opp. Orig. ed.

[5] Cfr. *Orig. Opp.* ed. *Paris. Vol. I, p.* 800.

[6] *Hist. eccl. V*, 27. *Praep. ev. VII*, 24.

adscribit, *Photius* [1] Methodio. Certius his omnibus hoc esse videtur, *quarto demum sec. scriptum Dialogum*, primo quidem *latine*, postea in graecum sermonem translatum fuisse [2]. Satis vero apparet, quicquid de Marcionitarum haeresi compertum habuerit auctor, ex antiquioribus decerptum esse [3]. Neque igitur pro singulari corruptionum Marcioniticarum teste numerari potest. Unicum, quod ei proprium est, corruptionis exemplum affert e loco *1 Cor. XV*, 38. [4] Sed lectionis illam discrepantiam aut meram fictionem, colloquii gratia factam, aut mendam, in nonnullis ejus temporis codicibus observatam, putem. Corruptionem enim studio factam credere lectionem, quae sensu omni caret, nescio, quis velit?

§. XIII.

Denique, ut ad eos deveniamus, qui *passim* de Marcioniticis corruptionibus conquesti sunt, *Origenes* epistolae ad Romanos duo postrema capita ablata a Marcione queritur [5]. Sed quomodo a pluribus codicibus abesse potuerint, facillimum explicatu est, quamcunque demum criticorum recentiorum, *Semleri* [6], *Koppii* [7], *Griesbachii* [8] opinionem amplecteris.

[1] *Biblioth. cod.* 236.

[2] Pluribus id argumentis comprobatum ivit *Wetstenius (Proll. p.* 212). Accedit *vocum* latinarum usus, qualem nonnisi in versione, e latino textu facta, deprehenderis, ex. gr. p. 806: *φάλσα ἐξί τὰ εὐαγγέλια*, quae vox saepe recurrit.

[3] Pauca exempla subjungo. Quod de loco *Matth. V*, 17, annotavit, e *Tertulliani L. IV, c.* 7. 9. 12. et innumeris aliis hausisse poterat. Loci 2. *Cor. IV*, 4. interpretationem orthodoxam ab *Irenaeo* (III. 7.) inventam, a *Tertulliano* (IV, 11) repetitam cum aliis, a *Rud. Wetstenio* ad h. l. annotatis, recoxit. Quid e loco 1. *Cor. XV*, 5. conluserint Marcionitae, (p. 860) poterat e *Tertullian.* (de *resurrectione carnis c.* 48) scire.

[4] *Opp. Orig. l. c. p.* 865. ita Marcionita: *ἐν τῷ ἑμετέρῳ Ἀποστολικῷ — οὐ λέγει· ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα-ἀλλ' ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ πνεῦμα.*

[5] *Comm. in ep. ad Rom. L. X*, §. 40.

[6] *Diss. de duplici append. ep. ad Rom.*, quae ad calcem *Paraphrasis* repetita est coll. *ejusdem* hermen. Vorber. P. IV, p. 52.

[7] *N. T. etc. P. IV, Exc. II.*

[8] *Curae etc. Sect. II*, §. 3.

§. XIV.

Hieronymum denique, quicquid de corruptionibus Marcioniticis referat, ab antiquioribus scriptoribus accepisse, ex perpetua ejus comparatione, cum Tertulliano maxime, supra jam instituta, certum est. Reliquos praetereo.

§. XV.

Ita vero, si codices Marcioniticos nullum antiquiorum scriptorum vidisse certum est, nova quaestio exoritur, unde demum illae omnes contra Marcionem suspiciones exortae fuerint. Mente enim, inquies, moti fuissent Irenaeus, Tertullianus et quicunque contra haeresin Marcioniticam scripsere, si nulla ratione cogente, arma, quibus adversus eam pugnare oportebat, sibimet ipsi praeripuissent. De Irenaeo, Tertulliano, reliquis si quaeris, facilis responsio videtur. Neque enim hi primi contra Marcionem scripsere. Praeter enim Justinum M., ab ipso Irenaeo contra Marcionem allegato, complures alios *Eusebius* nominat, Irenaei et reliquorum in hoc opere antecessores, Theophilum Antioch., Philippum Gortyn., Modestum [1] et Rhodonem praecipue [2], cujus unum saltem argumentum (a Marcionitarum inter se dissensu petitum) repetit Tertullianus [3]. Sed redit quaestio. Nam quodsi ab antiquissimis scriptoribus profectam vis accusationem illam, quomodo *illis* primum suspiciones istae subnatae sunt? Neque id, quod sumis, adeo certum est. Namque earum accusationum ante Irenaeum ne vestigium quidem extat, apud *Justinum* v. gr., qui de Marcione aliquoties loquitur [4]; neque etiam *Eusebius*, scriptorum illorum quemquam Marcioniticos codices accusasse, vel uno verbo memorat. Tota igitur accusatio *Irenaeo*, sive quicunque demum episcopus ille Lugdunensis fuit, originem suam debere videtur.

[1] *Hist. eccles. IV*, 25. 26.
[2] *Ibid. V*, 13.
[3] *De praescr. advers. haer. c.* 42, *alibi.*
[4] *Apolog. pro Chr. I*, §. 35. 75.

§. XVI.

Neque adeo difficile dictu est, quomodo communis ille corruptionum haereticarum metus obortus fuerit. Primo enim hominibus rerum criticarum prorsus imperitis ipsae, quas in diversis codicibus observabant, lectionis discrepantiae, codicum hinc illinc lacerorum lacunae, atque ipsae etiam librariorum mendae metum injicere poterant. Quanta vero librariorum maxime in describendis libris sacris temeritas fuerit, ex loco *Hieronymi* judicari potest, qui: *Scribunt*, inquit, *non quod inveniunt, sed quod intelligunt, et dum alienos errores emendare nituntur, ostendunt suos*[1]. Facile autem sciolorum maxime atque eruditulorum hominum correctiones depravationum consulto et de industria factarum suspicionem praebebant. Facile etiam fieri potuit, ut disputationibus cum haereticis institutis discerent orthodoxi lectionis hinc illinc aliquam varietatem, cujus novitate perculsi statim sacrilegam illorum temeritatem conclamabant. Neque etiam, simul ortus est rumor ille corruptorum codicum, temperasse sibi credo haereticos, quo minus id crimen committerent, cujus injuste accusati fuerant. Neque id fecissent sine reliquorum exemplo, qui, simulac metuere coeperant haereticorum adulterationes, lectionum etiam omnium, quae suspectae ipsis viderentur, proprio periculo mutandarum veniam nactos se esse arbitrabantur. Accessit ad haec haereticorum capitale odium atque invidia, exinde maxime orta, quod soli sapere, soli omnia curiosius investigare velle viderentur[2], unde facile

[1] *Hieron. Opp. Tom. IV, P. II. Epist.* 52. *ad Lucin.*

[2] Cfr. *Tertullianum adv. Marc. L. V, c.* 17. — „Marcion — quasi et in isto diligentissimus explorator". Idem *de praescr. advers. haer. c.* 8. 10. „*Nobis*, inquit, *curiositate* non opus est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Venio ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad *incundam* curiositatem et *haeretici inculcant ad importandam curiositatem:* scriptum est, inquiunt, *quaerite et invenietis.* — Sed *omnem prolationem quaerendi et inveniendi credendo fixisti:* — ubi enim erit finis quaerendi? ubi statio credendi? ubi expunctio inveniendi? Apud Marcionem? Sed et Valentinus proponit: quaerite et invenietis! — Regula

nutrimentum accepit suspicio, sacrorum etiam librorum lectionem curiositatem eorum non effugisse. Mirum vero est, quam foecunda fabularum mater extiterit aemulatio illa judaizantium Christianorum et liberioris Gnosticorum sectae, cujus eruditionem cum metuerent illi, videndum profecto erat, ut disputationem cum haereticis ineundam detrectare posse jure quodam viderentur. Qua in re quam maxime adjuvit eos haereticorum, quam jactabant, in adulterandis libris sacris licentia [1]. Eo enim invidiae prolapsa est aemulatio illa, ut adeo haereticos non *posse* libris sacris, nisi depravatis, uti, pronunciarent, suis tantummodo codicibus antiquitatis auctoritatem vindicantes [2].

§. XVII.

Erat haec autem scriptorum, qui contra haereticos pugnarunt, plerorumque consuetudo, ut, quaecunque tandem crimina *singulis* tribuebat communis rumor, in unum omnia hominem, quem prae reliquis metuendum putarent, aut qui princeps esset sectae, conjicerent. Itaque cum librorum sacrorum impie corruptorum Gnosticos accusasset vulgaris opinio, facile fieri potuit, ut sola hujus aucto-

fidei a Christo instituta nullas habet apud nos quaestiones, *nisi quas haeretici inferunt. — Nihil ultra* (regulam fidei) *scire omnia scire est!*"

[1] *Tertullian. de praescr. etc. c. XV:* „Scripturas obtendunt haeretici, et hac sua audacia statim quosdam movent; in ipso vero congressu *firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt.* Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, *non admittendos eos ad ullam de scripturis disputationem.* Si hae sunt *vires eorum, ne eas habere possint*, dispici debet, *cui competat possessio scripturae, ne is admittatur ad eas*, cui nullo modo competit". Idem repetit c. XVIII. XIX. Neque primus hac arte usus est Tertullianus. Jam enim Irenaeus solis ecclesiae presbyteris interpretationem et genuinam lectionem scripturae vindicaverat, *advers. haer. L. IV, c.* 32, §. 1. *c.* 26, §. 5.

[2] *Tertullian. de praescr. etc.* c. XXXVIII: „Illic — igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi diversitas invenitur doctrinae. Quibus fuit propositum, aliter docendi, eos *necessitas coëgit;* aliter disponendi instrumenta doctrinae — non *potuisset* illis succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum." Cfr. *eundem adv. Marcion. L. IV, c.* 4.

ritate motus Marcionem ejus criminis reum faceret Irenaeus. Valentino enim, quem unice praeter Marcionem eodem crimine petere poterat, facile hunc praeferebat, tum quia multo illo periculosior esset (*ecclesias* enim Marcioniticas suo adhuc tempore extitisse, Tertullianus auctor est[1]), tum quod integro eum instrumento usum fuisse, e Valentinianorum commentariis[2] *scire* poterat Irenaeus, cujus fide etiam Tertullianus Valentinum dixit non lectionem, sed *expositionem* scripturae pervertisse[3], *impropriis* quippe interpretamentis, a quibus Marcio alienissimus erat[4].

Sed fateor, omnia facilius fluere, si sumas, totam accusationem ex incerto vagoque rumore singularis codicis, suorum in usum a Marcione confecti, et Paullinarum epistolarum *selecta capita*, sive *epitomen* continentis, exortam esse. Illam vero epitomen si e Tertulliani et reliquorum narrationibus judicare vellemus, egregie falleremur[5]. Neque etiam *criticas* rationes in eo conficiendo secutus fuisse putandus Marcio est. Nam quod Tertullianus refert, Marcionem Paullinas epistolas a „Pseudapostolis et judaicis evangelizatoribus" *interpolatas*[6] credidisse, sine dubio ad conjecturas pertinet, quibus juvare adeo voluit Marcionis historiam. Simile quid dixisse Marcionem vero haud absimile est, nempe judaicas hinc illinc *opiniones* admixtas esse Paullinis epistolis, eadem ratione, qua

[1] *Advers. Marc. L. IV, c.* 5.

[2] *Advers. haer. L. I, c.* 1, §. 1.

[3] *De pr. a. h. c. XXXVIII:* „Marcion exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad *materiam suam* (h. e. prouti systematis ratio exigebat), caedem scripturarum confecit, Valentinus autem *pepercit, quoniam non ad materiam scripturas*, sed materiam ad scripturas *excogitavit, auferens proprietates singulorum verborum, et adjiciens dispositiones non apparentium rerum*".

[4] *Origen. de princip. L. IV,* §. 8. *Comm. in Matth. Opp. Vol. III, p.* 655: „*Μαρκίων φάσκων, μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν*".

[5] Etiam *Corrodii* (l. c. *P. II, p.* 205) contra conjecturam illam argumenta ex opinione nata sunt, Tertullianum atque Epiphanium vidisse Marcionis codicem.

[6] *Advers. Marc. L. V, c.* 19. coll. al. loco *de praescr. adv. h. c. XXXVIII.*

evangelium etiam h. e. *ipsam* Christi historiam a protectoribus Judaismi *interpolatam* [1]. h. e. judaicis opinionibus tinctam fuisse, dictitabat.

§. XVIII.

Scilicet Marcionis omnis haeresis a contemtu Judaismi progressa fuerat [2], cujus causa [3] cum ex ecclesia ejiceretur, jam demum coepit Gnosticorum se scholis addicere. Igitur inter eum et reliquos Gnosticos magnum discrimen intererat, quod non a somniis philosophicis ad Judaismi contemtum, sed ab odio demum Mosaicae legis antea jam, atque ex solis, ut videtur, Paulli epistolis accepto, progrederetur ad notiones quasdam philosophicas, in Gnosticorum, quibus adjungere se cogebatur, scholis arreptas. Igitur, quae de eo circumferuntur, philosophemata longe etiam aliter ac reliquorum Gnosticorum interpretanda sunt. Facile jam quoque intelligimus illas Deorum Marcioniticorum [4] naenias. Ne-

[1] Non Evangelia, sed *evangelium* interpolatum dixisse Marcionis Antitheses, e *Tertulliani* loco apparet, *L. IV, c.* 4, quanquam hic, vocem: *evangelium*, singulari numero a Marcione usurpatam, de singulari *narratione* historiae Christi, re male intellecta, interpretatus, *scripturae* interpolationem *(Lib. V, c.* 3) exprobrasse Marcionem, credidit. *Ipsam* autem historiam de Jesu Christi vita et praeceptis, non singulos de ea *libros*, depravatos credidisse Marcionem, ex eo apparet, quod ad Gal. II, 7. provocasse perhibetur a Tertulliano (IV, 2), ubi non de *libro* singulari, sed de *ἀληθεία ipsius* evangelii loquitur Apostolus. *Suum* autem de vita Jesu librum si *Paulli* vocavit Marcio, *Paullinum* dicere voluit. Ipsi enim Paullo Evangelium suum adscripsisse Marcionem, ex eo tantum conclusit Tertullianus, quod *Lucam*, Paulli sectatorem, elegisse ei videbatur Marcio, quem caederet *(l. c.)*. Neque de ea re ipse prorsus certus erat Tertullianus, sed *ponit* tantum: „*si* sub ipsius Paulli nomine ev. M. intulisset“ l. c.

[2] *Iren. L. I, c.* 27, §. 2. *Pseudotert. c.* 51. *Epiphan. Haeres. XLII*, 2. coll. S. V. *Storrio* in der Einleitung zum Brief an die Ebräer, *p. XLVIII.*

[3] Hoc certum esset adeo ex *Epiphanii* et *Pseudotertulliani* fabula, si vera fuerit *Beausobrii* ingeniosa interpretatio. Vid. *Histoire de Man. P. II, p.* 77 *sq.* et *Moshemii Comm. de rebus Christian. ante Constant. M. p.* 403.

[4] *Iren. L. III, c.* 25. *L. IV, c.* 33. *Tertull. adv. M. L. I, c.* 2. *Epiph. Haer. XLII*, 9. *Theodoret. fabul. haer. L. I, c.* 24.

que enim sine dubio credidit, Judaeorum legislatorem mundique conditorem diversum a supremo numine *Deum existere*, sed indicabat eo discrimine diversas de Deo *opiniones: vulgares* eorum, qui mundum a Deo productum crederent, et Judaeorum, qui legem imperfectissimam [1] a supremo numine profectam putarent; *perfectiores* aliorum, qui materiam, mali fontem, supremo boni principio opponerent, neque legem Mosaicam (rudem illam, ut dicebat, atque indignam) supremi numinis sanctitate dignam crederent [2].

§. XIX.

Satis autem jam apparet, quae maxime loca ab eclogis istis Paullinis abfuisse putanda sint. Nempe Marcio, etsi Paullum reliquis omnibus Apostolis anteponeret, haud tamen sine dubio credidit, omnes eum judaicas opiniones exuisse, aut saltem eum opinatus est, Christi ipsius exemplo [3], capacitati audientium indulsisse [4], ad opiniones judaicas descendisse, sermonibus admiscuisse ea, quae sunt *legalia* [5], h. e. ad legem Mosaicam pertinentia, et si vel omnia sciverit, non tamen omnia omnibus tradidisse [6], sed *inter*

[1] Cfr. *Beausobrium L. IV, c.* 6, §. 22.

[2] Interpretationem hanc pati systema Marcionis, ex eo clarum est, quod etiam de *duplici* Messia loquebatur, non quia duos crederet diversos ab se invicem *existere* posse, sed quod diversam de eis opinionem, deteriorem alteram Judaeorum, alteram meliorem perfectiorum Christianorum, distinguere vellet. *Tertull. L. IV, c.* 6: „Constituit M. alium esse Christum, qui Tiberianis temporibus a *Deo* quondam revelatus sit in salutem *omnium gentium*, alium, qui a Deo *creatore* in restitutionem *judaici* status sit destinatus quandoque venturus". Verbum *venturus* perperam ab *Huetio (Origenian. L. II, quaest.* 3, *c.* 15) et *Moshemio (Comment. etc. p.* 408) refertur ad Marcionis tempora, cum referendum sit ad vocem *destinatus*, hoc sensu: alium esse Messiam, quem Dei creatoris vates in rest. j. et. *quandoque venturum praedixerint.* Nam, ut nihil dicam de *grammatica* necessitate, Messiae judaici expectatio ita a Marcionis systemate aliena est, ut vix videam, quomodo ferri possit illa interpretatio.

[3] *Iren. adv. haer. L. III, c.* 1, §. 2. *Tertull. adv. Marc. III,* 15.

[4] *Iren. l. c.*

[5] *Idem c.* 5, §. 1.

[6] *Tertull. de praescr. a. h. c.* 22.

perfectos tantummodo (*1 Cor. II, 5*) sapientiam locutum esse [1]. Arcaniorem autem illam disciplinam [2] cum ad se traditione perlatam crederent plerique Gnosticorum [3], facile intelligitur, quo sensu, veraciores se ipsis Apostolis [4] eorumque adeo emendatores esse [5], dicere potuerint. Neque jam dubium esse potest, quo consilio Paulli epistolas breviaverit Marcio, nempe, non ut ea, quae rescinderet, loca *Paulli* non esse cuiquam persuaderet, sed ut purum atque judaicis opinionibus incontaminatum [6] librum suis traderet.

§. XX.

Pauca adjicio de *usu* accusationum illarum *critico*. Ne enim dicam multis, quam egregie nobis criticum scriptorum antiquissimorum ingenium depingant, eo saltem inserviunt, ut, qualis secundo jam seculo *textus* N. T. ratio fuerit, quaenam *recensionum* jamjam subnata differentia, quanta *lectionum* eo jam tempore discrepantia, doceant. *Variarum* autem *lectionum* insignis numerus ex iis colligitur eo facilius, quod non ex *allegationibus* tantum, sed ex ipsa diversorum codicum *comparatione*, ab istis jam scriptoribus instituta, hauriendae sunt. Ad *Tertullianum* inprimis quod attinet, latinae versionis historiae multum inservire posset eo certius, quo diligentius videtur singula loca descripsisse. Namque allegationes ejus prima recentis latinae translationis elementa quasi continent. — Denique eo saltem nomine memorabiles sunt omnes istae Marcioniticarum corruptionum criminationes, quod in iis conspicimus sacrae critices prima, parva quidem, nec spernenda tamen prorsus, initia.

[1] *Iren. L. III, c.* 2, §. 1.
[2] *Idem L. III, c.* 1, §. 2; *c.* 3, §. 1. *Tertullianus de praescr. etc. c.* 25.
[3] *Iren. L. III, c.* 2, §. 1.
[4] *Idem L. I, c.* 27, §. 2.
[5] *Idem L. III, c.* 1, §. 1.
[6] *Idem l. c.* §. 2.

Clarissimo et doctissimo dissertationis hujus auctori praeses[1].

Ingenii *Tui* vis et praestantia in superioribus, quae extant, doctrinae et industriae *Tuae* speciminibus ita elucet, ut, hujus etiam opusculi, quamvis in alio doctrinarum genere versantis, laudem *Tibi* soli tribuendam esse, ne verbis quidem egeat. Nec mihi dubium est, quin, si quid eorum, de quibus a *Te* dissentiam, in publica disputatione oppugnetur, mea opera tam facile possis carere in defendendo, quam in commentando et scribendo caruisti. Divina providentia faxit, ut literarum et divinae praesertim Jesu Christi doctrinae studia ex venerandi Parentis *Tui* et bonorum omnium sententia quam diutissime ac verissime *Tibi* liceat ornare et amplificare.

[1] Gottlob Chriſtian Storr.

Vom Ich

als Princip der Philoſophie

oder

über das Unbedingte

im menſchlichen Wiſſen.

1795.

(Zweiter Abdruck 1809.)

Say first, of God above, or Man below,
What can we reason, but from what we know?
Of Man, what see we but his station here,
From which ro reason, or to which refer?
Through worlds unnumber'd though the God be known,
'Tis ours, to trace him only in our own.

Pope Essay on Man Ep. I, 17. sq.
(Motto der ersten Auflage.)

Vorrede zur ersten Auflage[1].

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftsteller seinen Lesern und Beurtheilern entgegenkommen kann — hier nur eine einzige an die Leser und Beurtheiler dieser Schrift, sie entweder gar nicht, oder in ihrem ganzen Zusammenhang zu lesen, und entweder alles Urtheils sich zu enthalten, oder den Verfasser nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen, zu beurtheilen. Es gibt Leser, welche in jede Schrift nur einen flüchtigen Blick werfen, um in der Schnelligkeit irgend etwas aufzufassen, das sie dem Verfasser als Verbrechen aufbürden, oder eine außer dem Zusammenhang unmöglich verständliche Stelle zu finden, mit der sie jedem, der die Schrift nicht selbst gelesen hat, beweisen können, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe. So könnten z. B. Leser jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza sehr häufig nicht „wie von einem todten Hunde" (um Lessings Ausdruck zu gebrauchen) geredet werde, und dann — die Logik solcher Leute ist ja bekannt — den schnellen Schluß machen, der Verfasser suche die längst widerlegten spinozistischen Irrthümer aufs neue geltend zu machen. Für solche Leser (wenn man anders diesen Ausdruck hier gebrauchen darf) bemerke ich einerseits, daß diese Schrift gerade dazu bestimmt sey, das nicht schon längst widerlegte spinozistische System in seinem Fundament aufzuheben, oder vielmehr durch seine eignen Principien zu stürzen, andrerseits aber, daß mir das spinozistische System mit allen seinen Irrthümern doch durch seine kühne Consequenz unendlich achtungswürdiger sey, als die beliebten Coalitionssysteme unserer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller

[1] Nach dem Wiederabdruck derselben im ersten Band der philosophischen Schriften (Landshut 1809). D. H.

möglichen Syſteme zuſammengeflickt, der Tod aller wahren Philoſophie werden. Zugleich räume ich ſolchen Leſern recht gerne ein, daß diejenigen Syſteme, die nur immer zwiſchen Erde und Himmel ſchweben, und nicht muthvoll genug ſind auf den letzten Punkt alles Wiſſens hinzudringen, vor den gefährlichſten Irrthümern weit ſicherer ſind, als das Syſtem des großen Denkers, deſſen Spekulation den freieſten Flug nimmt, alles aufs Spiel ſetzt, und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Größe, oder gar keine Wahrheit will; dagegen bitte ich ſie hinwiederum zu bedenken, daß, wer nicht kühn genug iſt, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, ſie ſelbſt aber niemals erringen kann, und daß die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen den Muth hatte, weit über die Furchtſamen hinausſetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu ſtoßen, lieber ewig vor Anker lägen.

Für Leſer der andern Art, die durch herausgeriſſene Stellen beweiſen, daß der Verfaſſer Unſinn geſchrieben habe, erinnere ich, daß ich auf die Ehre gewiſſer Schriftſteller, bei denen jedes Wort, in und außer ſeinem Zuſammenhange, gleich viel bedeutet, Verzicht thue. Bei aller Beſcheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewußt, daß ich die hier vorgetragnen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu thun, wenn ich nur von ſelbſtdenkenden Leſern beurtheilt ſeyn will. Ueberdieß geht die ganze Unterſuchung auf Principien, ſie kann alſo auch nur nach Principien geprüft werden. Ich habe verſucht, die Reſultate der kritiſchen Philoſophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wiſſens darzuſtellen. Die einzige Frage alſo, die ſich Leſer dieſer Schrift beantworten müſſen, iſt die: ob jene Principien wahr oder falſch ſeyen, und (ſie mögen nun wahr oder falſch ſeyn) ob durch ſie wirklich die Reſultate der kritiſchen Philoſophie begründet ſeyen. Eine ſolche auf die Principien ſelbſt gehende Prüfung wünſchte ich dieſer Schrift; erwarten kann ich ſie nur von ſolchen Leſern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig iſt, oder die vorausſetzen, daß nach Kant keine neue Unter-

ſuchung der Principien möglich ſey, und die höchſten Principien ſeiner Philoſophie ſchon von ihm ſelbſt aufgeſtellt ſeyen. Jeden andern Leſer — ſein Syſtem ſey, welches es wolle — muß die Frage über die höchſten Principien alles Wiſſens intereſſiren, weil auch ſein Syſtem, ſelbſt wenn es das Syſtem des Skepticismus iſt, nur durch ſeine Principien wahr ſeyn kann. Mit Leuten, die alles Intereſſe an Wahrheit verloren haben, läßt ſich deßwegen nichts anfangen, weil man ihnen nur mit Wahrheit beikommen könnte; hingegen glaube ich, gegen ſolche Anhänger Kants, die vorausſetzen, daß er ſelbſt ſchon die Principien alles Wiſſens aufgeſtellt habe, bemerken zu dürfen, daß ſie wohl den Buchſtaben, aber nicht den Geiſt ihres Lehrers gefaßt haben, wenn ſie nicht einſehen lernten, daß der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn könne, daß das Erſte, wovon ſie ausgeht, das Daſeyn urſprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher Vorſtellungen, ſelbſt nur durch höhere Principien erklärbar ſeyn muß, daß z. B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufſtellt, ſchlechterdings nicht auf das bloße Gefühl derſelben gegründet ſeyn könne (was doch nothwendig der Fall ſeyn müßte, wenn ſie nicht durch höhere Grundſätze beſtimmbar wäre, die ſelbſt der Skepticismus, der durch keine bloß gefühlte Nothwendigkeit umgeſtürzt werden kann, vorausſetzen muß); daß ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anſchauung ſeyn ſollen, unmöglich vor aller Syntheſis vorhergehen, und alſo keine höhere Form der Syntheſis vorausſetzen können [1], daß ebenſowenig die untergeordnete, abgeleitete Syntheſis durch Verſtandesbegriffe ohne eine urſprüngliche Form und einen urſprünglichen Inhalt, der aller Syntheſis, wenn ſie Syntheſis ſeyn ſoll, zu Grunde liegen muß, gedenkbar ſey. Dieß fällt deſto mehr auf, da die kantiſchen Deduktionen ſelbſt es auf den erſten Anblick verrathen,

[1] Ich finde, daß Beck in der Vorrede zum zweiten Theil ſeines Commentars über Kant einen ähnlichen Gedanken äußert. Ich kann aber noch nicht beurtheilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieſes, in den Geiſt ſeines Schriftſtellers ſo ſichtbar eingedrungenen, Commentators den meinigen verwandt ſeyen.

daß ſie höhere Principien vorausſetzen. So nennt Kant als die einzig möglichen Formen ſinnlicher Anſchauung Raum und Zeit, ohne ſie nach irgend einem Princip (wie z. B. die Kategorien nach dem Princip der logiſchen Funktionen des Urtheilens) erſchöpft zu haben. So ſind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urtheilens, dieſe ſelbſt aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, ſo findet ſich, daß die im Urtheilen enthaltene Syntheſis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete iſt, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende urſprünglichere Syntheſis (die Syntheſis der Vielheit in der Einheit des Bewußtſeyns überhaupt), und dieſe ſelbſt wieder nur durch eine höhere abſolute Einheit begriffen wird, daß alſo die Einheit des Bewußtſeyns nicht durch die Formen der Urtheile, ſondern umgekehrt dieſe zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip jener Einheit beſtimmbar ſeyen. Ebenſo laſſen ſich die vielen ſcheinbaren Widerſprüche der kantiſchen Schriften, die man den Gegnern der kritiſchen Philoſophie ſchon lange (beſonders inſofern ſie die Dinge an ſich betreffen) hätte einräumen ſollen, ſchlechterdings nur durch höhere Principien ſchlichten, die der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft überall nur vorausſetzte. Endlich geſetzt auch, daß die theoretiſche Philoſophie Kants überall den bündigſten Zuſammenhang behauptete, ſo iſt doch ſeine theoretiſche und praktiſche Philoſophie ſchlechterdings durch kein gemeinſchaftliches Princip verbunden, die praktiſche ſcheint bei ihm nicht Ein und daſſelbe Gebäude mit der theoretiſchen, ſondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philoſophie zu bilden, das noch dazu beſtändigen Angriffen vom Hauptgebäude aus bloß geſtellt iſt, dagegen, woferne das erſte Princip der Philoſophie gerade wieder ihr letztes iſt, wenn das, womit alle, auch theoretiſche, Philoſophie anfängt, ſelbſt wieder letztes Reſultat der praktiſchen iſt, in dem ſich alles Wiſſen endet, die ganze Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Vollendung und Einheit möglich werden muß.

Man darf, denke ich, alles Bisherige nur nennen, um das Bedürfniß einer durch höhere Principien geleiteten Darſtellung der kantiſchen Philoſophie begreiflich zu machen; ja ich glaube, daß gerade

bei einem ſolchen Schriftſteller der Fall eintritt, da man ihn einzig und allein den Principien gemäß, die er vorausgeſetzt haben muß, erklären, und ſelbſt gegen den urſprünglichen Sinn ſeiner Worte den noch urſprünglicheren der Gedanken behaupten muß. Der vorliegende Verſuch nun ſoll dieſe Principien aufſtellen. Ich wüßte mir für dieſen Verſuch kein größeres Glück zu verſprechen, als Prüfung der in ihm aufgeſtellten Principien; ſelbſt die ſtrengſte Prüfung, wenn ſie nur dieſen Namen verdient, würde ich mit einer Dankbarkeit aufnehmen, die gewiß mit der Wichtigkeit des Gegenſtandes, den ſie betreffen müßte, im Verhältniß ſtünde. Der achtungswerthe Recenſent der Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt in den hieſigen gel. Anz. (1795. 12tes Stück) hat über das dort aufgeſtellte Princip eine Bemerkung mitgetheilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Unterſuchung trifft. Ich glaube aber ſeinen Zweifeln in der folgenden Abhandlung Genüge gethan zu haben. Wäre freilich das aufgeſtellte Princip ein objektives Princip, ſo würde man unmöglich begreifen können, wie dieſes Princip von keinem höhern abhängig ſeyn ſollte; das Unterſcheidende aber des neuen Princips liegt gerade darin, daß es gar kein objektives Princip ſeyn ſoll. Darüber bin ich mit dem Recenſenten einverſtanden, daß ein objektives Princip nicht das höchſte ſeyn könne, weil ein ſolches nur wieder durch ein anderes Princip gefunden werden muß; die einzige zwiſchen ihm und mir ſtreitige Frage iſt alſo nur die: ob es kein Princip geben könne, das ſchlechterdings nicht objektiv ſey, und doch die geſammte Philoſophie begründe? Wenn wir freilich das, was das letzte in unſerm Wiſſen iſt, nur als ein ſtummes Gemälde außer uns (nach Spinozas Vergleichung) betrachten müßten, ſo würden wir niemals wiſſen, daß wir wiſſen; wenn dieſes aber ſelbſt Bedingung alles Wiſſens, ja Bedingung ſeiner eigenen Erkenntniß, alſo das einzige Unmittelbare in unſerm Wiſſen iſt, ſo wiſſen wir eben dadurch, daß wir wiſſen, wir haben das Princip gefunden, von dem Spinoza ſagen konnte, es ſey das Licht, das ſich ſelbſt und die Finſterniß erhelle[1].

[1] In der Originalauflage folgen hier einige Bemerkungen gegen eine in Jacob's philoſ. Annalen (Jan. 1794, 4. Stück) erſchienene Recenſion der Schrift „Ueber die

Es ſteht der Philoſophie überhaupt übel an, das Urtheil über die Principien durch vorangehende Aufzählung der Reſultate zu beſtechen, oder überhaupt ſich gefallen zu laſſen, daß man ihre Principien nur an dem materialen Intereſſe des gemeinen Lebens meſſe. Indeß, da ein wohlmeinender Mann denn doch in guter Abſicht die Frage thun kann, wohin eigentlich ſolche Grundſätze, die man als ganz neue aufſtellt, führen ſollen, ob ſie ein bloßes Eigenthum der Schule bleiben ſollen, oder ins Leben ſelbſt übergehen werden, ſo kann man ihm, wenn man nur nicht ſein Urtheil über die Principien ſelbſt zum voraus dadurch beſtimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieſer Hinſicht allein, und nur in Bezug auf gewiſſe Leſer, ſey es mir erlaubt, in Anſehung der Principien, die der folgenden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, daß eine Philoſophie, die auf das Weſen des Menſchen ſelbſt gegründet iſt, nicht auf todte Formeln, als eben ſo viele Gefängniſſe des menſchlichen Geiſtes, oder nur auf ein philoſophiſches Kunſtſtück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt und das lebendige Werk des menſchlichen Geiſtes in todte Vermögen begräbt; daß ſie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck Jacobis ſagen ſoll, darauf geht, Daſeyn zu enthüllen und zu offenbaren, daß alſo ihr Weſen, Geiſt, nicht Formel und Buchſtabe, ihr höchſter Gegenſtand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühſam in Begriffe Zuſammengefaßte, ſondern das unmittelbare nur ſich ſelbſt Gegenwärtige im Menſchen ſeyn müſſe; daß ferner ihre Abſicht nicht bloß auf eine Reform der Wiſſenſchaft, ſondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, d. h. auf eine Revolution derſelben, gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philoſophie betrachten kann. Die erſte erfolgte, da man als Princip alles Wiſſens Erkenntniß der Objekte aufſtellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien ſelbſt, ſondern Fortgang von einem Objekt zum andern, und da es zwar nicht für die Schule, aber doch

Möglichkeit ꝛc.", ſie enthalten einen Nachweis der Inſinuationen und Verdrehungen die ſich der Recenſent erlaubt hatte, gegen die der Verfaſſer bereits eine vorläufige Erklärung ins Intelligenzbl. der A. Lit. Z. 1795, Nro. 31, hatte einrücken laſſen. D. H.

für die Menſchheit ſelbſt gleichgültig iſt, welchem Objekt ſie diene, ſo konnte auch der Fortgang der Philoſophie von einem Objekte zum andern nicht Fortgang des menſchlichen Geiſtes ſelbſt ſeyn. Darf man alſo noch von irgend einer Philoſophie Einfluß auf das menſchliche Leben ſelbſt erwarten, ſo darf man dieß von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philoſophie.

Es iſt ein kühnes Wageſtück der Vernunft, die Menſchheit freizulaſſen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wageſtück kann nicht fehlſchlagen, weil der Menſch in dem Maße größer wird, als er ſich ſelbſt und ſeine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menſchen das Bewußtſeyn deſſen, was er iſt, er wird bald auch lernen, zu ſeyn, was er ſoll: gebt ihm theoretiſche Achtung vor ſich ſelbſt, die praktiſche wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menſchen große Fortſchritte der Menſchheit hoffen, denn um beſſer zu werden, müßten ſie ſchon vorher gut ſeyn; eben deßwegen aber muß die Revolution im Menſchen vom Bewußtſeyn ſeines Weſens ausgehen, er muß theoretiſch gut ſeyn, um es praktiſch zu werden, und die ſicherſte Vorübung auf eine mit ſich ſelbſt übereinſtimmende Handlungsweiſe iſt die Erkenntniß, daß das Weſen des Menſchen ſelbſt nur in der Einheit und durch Einheit beſtehe; denn der Menſch, der einmal zu dieſer Ueberzeugung gekommen iſt, wird auch einſehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm ebenſo natürlich und nothwendig ſeyn müſſe, als Erhaltung ſeines Daſeyns: und — dahin ſoll ja der Menſch kommen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm ſo natürlich wird, als der Mechanismus ſeines Körpers und die Einheit ſeines Bewußtſeyns.

Einer Philoſophie nun, die als ihr erſtes Princip die Behauptung aufſtellt, daß das Weſen des Menſchen nur in abſoluter Freiheit beſtehe, daß der Menſch kein Ding, keine Sache, und ſeinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt ſey, ſollte man freilich in einem erſchlafften Zeitalter wenig Fortgang verſprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menſchen eigenthümlichen Kraft zurückbebt, und bereits das erſte große Produkt jener Philoſophie, das den Geiſt des Zeitalters für jetzt noch ſchonen zu wollen ſchien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit

unter die Herrſchaft objektiver Wahrheit, oder wenigſtens zu dem demüthigen Bekenntniß, daß die Grenzen derſelben nicht Wirkung abſoluter Freiheit, ſondern bloße Folgen der anerkannten Schwäche des menſchlichen Geiſtes und der Eingeſchränktheit ſeines Erkenntnißvermögens ſeyen, herabzuſtimmen verſucht hat. Aber es wäre eine der Philoſophie unwürdige Verzagtheit, wenn ſie nicht ſelbſt hoffte, mit dem neuen großen Gang, den ſie zu nehmen beginnt, auch dem menſchlichen Geiſt eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erſchlafften Stärke, den zerknirſchten und zerſchlagenen Geiſtern Muth und Selbſtkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erſchüttern, und den Menſchen, der in nichts als in ſeiner Inconſequenz conſequent iſt, zu lehren, daß er ſich nur durch Einheit ſeiner Handlungsweiſe und durch ſtrenge Verfolgung ſeiner Principien retten könne.

Es iſt ſchwer, der Begeiſterung zu widerſtehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, ſo wie alle Wiſſenſchaften, ſelbſt die empiriſchen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menſchheit ſelbſt, das Princip der Einheit, das der Geſchichte derſelben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als conſtitutives Geſetz realiſiren werde; daß, ſo wie alle Strahlen des menſchlichen Wiſſens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte ſich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit ſammeln und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die ſchon mehreren großen Geiſtern vorgeſchwebt hat, daß nämlich aus allen verſchiedenen Wiſſenſchaften am Ende nur Eine werden müſſe — ebenſo auch die verſchiedenen Wege und Abwege, die das Menſchengeſchlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zuſammenlaufen werden, an dem ſich die Menſchheit wieder ſammeln und als Eine vollendete Perſon demſelben Geſetze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieſer Zeitpunkt noch ſo entfernt, mag es auch noch ſo lange möglich ſeyn über die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menſchheit ein vornehmes Gelächter aufzuſchlagen, ſo iſt doch für diejenigen, denen dieſe Hoffnungen keine Thorheit ſind, das große Werk aufbehalten, durch gemeinſchaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wiſſenſchaften jene große Periode der Menſchheit wenigſtens

vorzubereiten. Denn alle Ideen müſſen ſich zuvor im Gebiete des Wiſſens realiſirt haben, ehe ſie ſich in der Geſchichte realiſiren; und die Menſchheit wird nie eines werden, ehe ihr Wiſſen zur Einheit gediehen iſt.

Die Natur hat für menſchliche Augen weislich durch die Einrichtung geſorgt, daß ſie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daß noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge ſchon im Sonnenglanze daſtehen. Wenn aber die Morgenröthe einmal da iſt, kann die Sonne nicht ausbleiben. Dieſen ſchöneren Tag der Wiſſenſchaft wirklich heraufzuführen, iſt nur wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt ſeyn, ſich zum voraus desſelben zu freuen.

Was ich in dem folgenden Verſuche und auch in der Vorrede geſagt habe, iſt, wie ich wohl weiß, für Viele zu viel, für mich ſelbſt zu wenig; deſto größer aber iſt der Gegenſtand, den beide betreffen. Ob es zu große Kühnheit war, über einen ſolchen Gegenſtand mitzuſprechen, darüber kann nur der Verſuch ſelbſt Rechenſchaft geben — ſie mag nun ausfallen, wie ſie will, ſo wäre jede vorher gegebene Antwort verlorne Mühe geweſen. Daß ein Leſer, der auf Verdrehungen und Mißverſtändniſſe ausgeht, Mängel genug finden kann, iſt natürlich; daß ich aber nicht zum voraus jeden Tadel als ungerecht, jede Belehrung als zwecklos anſehe, glaube ich durch beſcheidene Bitte um ſtrenge Prüfung deutlich genug zu erklären. Daß ich Wahrheit gewollt habe, weiß ich ebenſo gut, als ich mir bewußt bin, in einer Lage, die fragmentariſches Arbeiten in dieſem Felde nicht nothwendig macht, mehr thun zu können; und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten iſt, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenſtück zu Spinozas Ethik aufzuſtellen, Realität zu geben[1].

Tübingen, den 29. März 1795.

[1] Die Vorrede zum erſten Band der philoſophiſchen Schriften charakteriſirt dieſe Schrift vom Ich mit den Worten: „Sie zeigt den Idealismus in ſeiner friſcheſten Erſcheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er ſpäterhin verlor. Wenigſtens iſt das Ich noch überall als abſolutes, oder als Identität des Subjektiven und Objektiven ſchlechthin, nicht als ſubjektives genommen."

Ueberſicht.

1. Deduktion eines letzten Realgrunds unſeres Wiſſens überhaupt, §. 1.
2. Beſtimmung deſſelben durch den Begriff des Unbedingten. Das Unbedingte nemlich kann
   a. weder in einem abſoluten Objekt,
   b. noch in dem durchs Subjekt bedingten Objekt, oder dem durchs Objekt bedingten Subjekt,
   c. überhaupt nicht in der Sphäre der Objekte, §. 2.
   d. alſo nur im abſoluten Ich gefunden werden. Realität des abſoluten Ichs überhaupt, §. 3.
3. Deduktion aller möglichen Anſichten des Unbedingten a priori.
   a. Princip des vollendeten Dogmatismus, §. 4.
   b. Princip des unvollendeten Dogmatismus und Kriticismus, §. 5.
   c. Princip des vollendeten Kriticismus, §. 6.
4. Deduktion der Urform des Ichs, der Identität, und des oberſten Grundſatzes, §. 7.
5. Deduktion der Form ſeines Geſetztſeyns — durch abſolute Freiheit — in intellektualer Anſchauung, §. 8.
6. Deduktion der untergeordneten Formen des Ichs.
   a. Der Quantität nach — Einheit, und zwar abſolute, im Gegenſatz
      aa. gegen Vielheit,
      bb. gegen empiriſche Einheit, §. 9.
   b. Der Qualität nach
      aa. abſolute Realität überhaupt im Gegenſatz
         α. gegen die behauptete Realität der Dinge an ſich, oder
         β. eines objektiven Inbegriffs aller Realität, §. 10.
      bb. als abſolute Realität auch abſolute Unendlichkeit.
      cc. als abſolute Realität auch abſolute Untheilbarkeit.
      dd. als abſolute Realität auch abſolute Unveränderlichkeit, §. 11.
   c. Der Relation nach
      aa. abſolute Subſtantialität, im Gegenſatz gegen abgeleitete, empiriſche, §. 12.
      bb. abſolute Cauſalität, und zwar immanente, §. 13, im Gegenſatz

α. gegen Cauſalität des moraliſchen und

β. des vernünftig-ſinnlichen Weſens, inſofern es nach Glückſeligkeit ſtrebt. Deduktion der Begriffe von Moralität und Glückſeligkeit, §. 14.

d. Der Modalität nach — reines abſolutes Seyn im Gegenſatz gegen empiriſches Seyn überhaupt und zwar:

aa. gegen empiriſche Ewigkeit,

bb. gegen bloß logiſche

cc. oder dialektiſche Wirklichkeit,

dd. gegen alle empiriſche Beſtimmung des Seyns, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit (Daſeyn überhaupt),

ee. gegen das behauptete abſolute Seyn der Dinge an ſich — (im Vorbeigehen Beſtimmung der Begriffe von Idealism und Realism),

ff. gegen das Daſeyn der empiriſchen Welt überhaupt, §. 15.

7. Deduktion der durchs Ich begründeten Formen aller Setzbarkeit.

a. Form der thetiſchen Sätze überhaupt.

b. Beſtimmung derſelben durch die untergeordneten Formen.

aa. Der Quantität nach — Einheit.

bb. Der Qualität nach — Bejahung.

cc. Der Modalität nach — reines Seyn (wobei insbeſondere die Urbegriffe des Seyns, des Nicht-Seyns und des Daſeyns von den abgeleiteten der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit getrennt, dieſe aber überhaupt in Bezug auf das endliche Ich betrachtet, und zwar:

α. auf das moraliſche angewandt, und

αα. der Begriff von praktiſcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit,

ββ. aus dieſen Begriffen der Begriff von transſcendentaler Freiheit deducirt, und die Probleme, denen er zu Grunde liegt, erörtert werden.

β. auf das theoretiſche Subjekt — in Bezug auf Zweckverknüpfung in der Welt.

§. 1.

Wer etwas wiſſen will, will zugleich, daß ſein Wiſſen Realität habe. Ein Wiſſen ohne Realität iſt kein Wiſſen. Was folgt daraus?

Entweder muß unſer Wiſſen ſchlechthin ohne Realität — ein ewiger Kreislauf, ein beſtändiges wechſelſeitiges Verfließen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos ſeyn, in dem kein Element ſich ſcheidet, oder —

Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Beſtand und alle Form unſers Wiſſens ausgeht, der die Elemente ſcheidet und jedem den Kreis ſeiner fortgehenden Wirkung im Univerſum des Wiſſens beſchreibt.

Es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da iſt, zum Daſeyn, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken ſelbſt zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieſes Etwas (wie wir es für jetzt problematiſch bezeichnen können) müßte das Vollendende im ganzen Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſeyn, es müßte überall, wo unſer letztes Denken und Erkennen noch hinreicht — im ganzen κόσμος unſeres Wiſſens — zugleich als Urgrund aller Realität herrſchen.

Gibt es überhaupt ein Wiſſen, ſo muß es ein Wiſſen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wiſſen gelange, und durch welches allein alles andere Wiſſen Wiſſen iſt. Wir brauchen nicht eine beſondere Art von Wiſſen vorauszuſetzen, um zu dieſem Satze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wiſſen, ſo müſſen wir auch Eines wenigſtens wiſſen, zu dem wir nicht wieder durch ein anderes

Wiſſen gelangen, und das ſelbſt den Realgrund alles unſeres Wiſſens enthält.

Dieſes Letzte im menſchlichen Wiſſen kann alſo ſeinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem ſuchen müſſen, es iſt nicht nur ſelbſt unabhängig von irgend etwas Höherem, ſondern, da unſer Wiſſen nur von der Folge zum Grund aufſteigt und umgekehrt vom Grund zur Folge fortſchreitet, muß auch das, was das Höchſte und für uns Princip alles Erkennens iſt, nicht wieder durch ein anderes Princip erkennbar ſeyn, d. h. das Princip ſeines Seyns und das Princip ſeines Erkennens[1] muß zuſammenfallen, muß Eines ſeyn, denn nur, weil es ſelbſt, nicht weil irgend etwas anderes iſt, kann es gedacht werden. Es muß alſo gedacht werden, nur weil es iſt, und es muß ſeyn, nicht weil irgend etwas anderes, ſondern weil es ſelbſt gedacht wird: ſein Bejahen muß in ſeinem Denken enthalten ſeyn, es muß ſich durch ſein Denken ſelbſt hervorbringen. Müßte man, um zu ſeinem Denken zu gelangen, ein anderes denken, ſo wäre dieſes höher als das Höchſte, was ſich widerſpricht: um zum Höchſten zu gelangen, brauche ich nichts, als dieſes Höchſte ſelbſt — das Abſolute kann nur durchs Abſolute gegeben werden.

Unſere Unterſuchung wird alſo nun ſchon beſtimmter. Wir ſetzten urſprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wiſſens: nun haben wir durch das Merkmal, daß er letzter, abſoluter Grund ſeyn müſſe, ſchon zugleich ſein Seyn beſtimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich iſt ein Etwas, das nur durch ſich ſelbſt, d. h. durch ſein Seyn denkbar iſt, das nur inſofern gedacht wird, als es iſt, kurz, bei dem das Princip des Seyns und des Denkens zuſammenfällt. Unſere Frage läßt ſich nun ſchon ganz beſtimmt ausdrücken, und die Unterſuchung hat einen Leitfaden, der ſie niemals verlaſſen kann.

§. 2.

Ein Wiſſen, zu dem ich nur durch ein anderes Wiſſen gelangen kann, heiße ich ein bedingtes Wiſſen. Die Kette unſeres Wiſſens

[1] Man verſtatte dieſen hier in der allgemeinſten Bedeutung gebrauchten Ausdruck, ſo lange das Etwas, das wir ſuchen, nur noch problematiſch beſtimmt iſt. (Anmerkung der erſten Auflage.)

geht von einem Bedingten zum andern; entweder muß nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muß glauben können, daß es so ins Unendliche fortgehe, oder es muß irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber eben deßwegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rücksicht auf das Princip seines Seyns geradezu *entgegengesetzt*, d. h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin *unbedingbar* seyn muß.

Alle möglichen Theorien des Unbedingten müssen sich, wenn die einzig-richtige einmal gefunden ist, a priori bestimmen lassen; solange diese selbst noch nicht aufgestellt ist, muß man dem empirischen Fortgang der Philosophie folgen; ob in diesem alle möglichen Theorien liegen, muß sich am Ende erst ergeben.

Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muß sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigstens *voraussetzen*.

Das Unbedingte im *Objekt*, im *Ding* suchen, kann nicht heißen es im *Gattungsbegriff* von Ding suchen. Denn daß ein Gattungsbegriff nichts unbedingtes seyn könne, springt in die Augen. Mithin muß es *so* viel heißen, als das Unbedingte in einem *absoluten* Objekt suchen, das weder Gattung, noch Art, noch Individuum ist — (Princip des vollendeten *Dogmatismus*).

Allein, was Ding ist, ist zugleich selbst *Objekt* des Erkennens, ist also selbst ein Glied in der Kette unsers Wissens, fällt selbst in die Sphäre der Erkennbarkeit, und kann also nicht den Realgrund *alles* Wissens und Erkennens enthalten. Um zu einem Objekt, *als* solchem, zu gelangen, muß ich schon ein anderes Objekt haben, dem es entgegengesetzt werden kann, und wenn das Princip alles Wissens im Objekt liegt, so muß ich selbst wieder ein neues Princip haben, um dieses Princip zu finden.

Ferner das Unbedingte soll (§. 1) sich selbst realisiren, sich selbst durch sein Denken hervorbringen; das Princip seines Seyns und seines Denkens soll zusammenfallen. Allein ein Objekt realisirt sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objekts zu gelangen, muß ich über den

Begriff des Objekts hinausgehen: ſeine Exiſtenz iſt kein Theil ſeiner Realität: ich kann ſeine Realität denken, ohne es zugleich als exiſtirend zu ſetzen. Man nehme z. B. an, daß Gott, inſofern er als Objekt beſtimmt iſt, Realgrund unſers Wiſſens ſey, ſo fällt er ja, inſofern er Objekt iſt, ſelbſt in die Sphäre unſers Wiſſens, kann alſo für uns nicht der letzte Punkt ſeyn, an dem dieſe ganze Sphäre hängt. Wir wollen auch nicht wiſſen, was Gott für ſich ſelbſt iſt, ſondern was er für uns in Bezug auf unſer Wiſſen iſt; Gott kann alſo immerhin für ſich ſelbſt Realgrund ſeines Wiſſens ſeyn, aber für uns iſt er es nicht, weil er für uns ſelbſt Objekt iſt, alſo in der Kette unſers Wiſſens ſelbſt irgend einen Grund vorausſetzt, der ihm ſeine Nothwendigkeit für dasſelbe beſtimmt.

Objekt überhaupt beſtimmt ſich als ſolches, eben deßwegen, weil, und inſofern, als es Objekt iſt, ſeine Realität niemals ſelbſt; denn es iſt nur inſofern Objekt, als ihm ſeine Realität durch etwas anderes beſtimmt iſt: ja inſofern es Objekt iſt, ſetzt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es Objekt iſt, d. h. ein Subjekt.

Subjekt nenne ich vorjetzt das, was nur im Gegenſatz, aber doch in Bezug auf ein ſchon geſetztes Objekt, beſtimmbar iſt. Objekt das, was nur im Gegenſatz, aber doch in Bezug auf ein Subjekt, beſtimmbar iſt. Wenn alſo das Objekt überhaupt nicht das Unbedingte ſeyn kann, weil es nothwendig ein Subjekt vorausſetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre ſeines bloßen Gedachtwerdens ſein Daſeyn beſtimmt, ſo iſt der nächſte Gedanke, das Unbedingte in dem durchs Subjekt beſtimmten, nur in Bezug auf dieſes denkbaren Objekt, oder, da Objekt nothwendig Subjekt, Subjekt nothwendig Objekt vorausſetzt, in dem durchs Objekt beſtimmten, nur in Bezug auf dieſes denkbaren Subjekt zu ſuchen. Allein dieſer Verſuch, das Unbedingte zu realiſiren, ſchließt einen Widerſpruch in ſich, der auf den erſten Blick einleuchtet. Eben deßwegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar iſt, kann keines von beiden das Unbedingte enthalten; denn beide ſind wechſelſeitig durcheinander bedingt, beide einander gleich geſetzt.

Auch muß, um das Verhältniß beider zu bestimmen, nothwendig wieder ein höherer Bestimmungsgrund vorausgesetzt werden, durch den sie beide bedingt sind. Denn man kann nicht sagen, daß das Subjekt das Objekt allein bedinge; denn Subjekt ist ebenso gut nur in Bezug auf ein Objekt, als Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Objekt bedingte Subjekt, oder das durch ein Subjekt bedingte Objekt zum Unbedingten machen wollte, ja das Subjekt ist selbst zugleich als Objekt bestimmbar, und insofern fiele auch dieser Versuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, ebenso unglücklich aus, als der andere mit dem absoluten Objekt angestellte.

Unsere Frage: wo das Unbedingte zu suchen sey, klärt sich nun allmählich und von selbst auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem bestimmten Objekt in der Sphäre der Objekte das Unbedingte zu suchen sey; nun zeigt es sich, daß es überall nicht in der Sphäre der Objekte, und selbst nicht im Subjekt, das gleichfalls als Objekt bestimmbar ist, zu suchen sey.

§. 3.

Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menschlichen Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort Bedingen nebst den abgeleiteten in der That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt, das was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt seyn kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann.

Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das bestimmtere, etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.

Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem

was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein abſolutes ICH gibt, nur im abſoluten Ich liegen. Das abſolute Ich wäre alſo vorerſt als dasjenige beſtimmt, was ſchlechterdings niemals Objekt werden kann. Weiter ſoll es vorjetzt noch nicht beſtimmt werden.

Daß es ein abſolutes Ich gebe, das läßt ſich ſchlechterdings nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt, beweiſen, denn eben das ſoll ja bewieſen werden, daß es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt ſeyn ſoll, muß außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen. Objektiv beweiſen, daß das Ich unbedingt ſey, hieße beweiſen, daß es bedingt ſey. Beim Unbedingten muß das Princip ſeines Seyns und das Princip ſeines Denkens zuſammenfallen. Es iſt, bloß weil es iſt, es wird gedacht, bloß weil es gedacht wird. Das Abſolute kann nur durch das Abſolute gegeben ſeyn, ja, wenn es abſolut ſeyn ſoll, muß es ſelbſt allem Denken und Vorſtellen vorhergehen, alſo nicht erſt durch objektive Beweiſe, d. h. dadurch, daß man über ſeinen Begriff hinausgeht, ſondern nur durch ſich ſelbſt realiſirt werden (§. 1). Sollte das Ich nicht durch ſich ſelbſt realiſirt ſeyn, ſo müßte der Satz, welcher ſein Seyn ausdrückte, dieſer ſeyn: wenn Ich bin, ſo bin Ich. Allein die Bedingung dieſes Satzes ſchließt ſelbſt ſchon das Bedingte in ſich: die Bedingung iſt ſelbſt nicht ohne das Bedingte denkbar, ich kann nicht mich unter der Bedingung meines Seyns denken, ohne mich als ſchon ſeyend zu denken. In jenem Satz alſo bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, ſondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d. h. er hebt ſich ſelbſt als bedingter Satz auf, und wird zum unbedingten: Ich bin, weil Ich bin.[1]

Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorſtellen vorhergeht. Es iſt, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es iſt; deßwegen, weil es nur inſofern iſt und nur inſofern gedacht wird, als es ſich ſelbſt denkt. Es iſt alſo, weil es nur ſelbſt ſich denkt, und es denkt ſich nur ſelbſt, weil es iſt. Es bringt ſich durch ſein Denken ſelbſt — aus abſoluter Cauſalität — hervor.

[1] Ich bin! iſt das Einige, wodurch es ſich in unbedingter Selbſtmacht ankündigt. (Zuſ. der erſten Aufl.)

Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: das Ich iſt, weil es iſt, er wird es nicht ſo ſchnell faſſen; deßwegen, weil das Ich nur inſofern durch ſich ſelbſt, nur inſofern unbedingt iſt, als es zugleich unbedingbar iſt, d. h. niemals zum Ding, zum Objekt werden kann. Was Objekt iſt, erwartet ſeine Exiſtenz von etwas, das außer der Sphäre ſeines bloßen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein iſt nichts, iſt ſelbſt nicht denkbar, ohne daß zugleich ſein Seyn geſetzt werde, denn es iſt gar nicht denkbar, als inſofern es ſich ſelbſt denkt, d. h. inſofern es iſt. Wir können alſo auch nicht ſagen: Alles was denkt iſt, denn dadurch würde das Denkende als Objekt beſtimmt, ſondern nur: Ich denke, Ich bin. (Eben hieraus erhellt aber, daß, ſobald wir das, was niemals Objekt werden kann, zum logiſchen Objekt machen, und Unterſuchungen darüber anſtellen wollen, dieſe Unterſuchungen eine ganz eigene Unfaßlichkeit haben müſſen. Denn es iſt als Objekt ſchlechterdings nicht zu feſſeln, und käme uns nicht eine Anſchauung zu Hülfe, die uns, inſofern wir mit unſerm Erkennen an Objekte gebunden ſind, ebenſo fremd iſt, als das Ich, das niemals zum Objekt werden kann, ſo würden wir gar nicht darüber ſprechen, einander gar nicht verſtändlich werden können).

Das Ich iſt alſo nur durch ſich ſelbſt als unbedingt gegeben[1].

[1] Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beiſpiel wieder aufnehme. — Gott kann für mich ſchlechterdings nicht Realgrund meines Wiſſens ſeyn, inſofern er als Objekt beſtimmt iſt, weil er dadurch ſelbſt in die Sphäre des bedingten Wiſſens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Objekt, ſondern als = Ich beſtimmen, ſo wäre er allerdings Realgrund meines Wiſſens. Aber eine ſolche Beſtimmung Gottes iſt in der theoretiſchen Philoſophie unmöglich. Iſt aber ſelbſt in der theoretiſchen Philoſophie, die Gott als Objekt beſtimmt, doch zugleich eine Beſtimmung ſeines Weſens = Ich nothwendig, ſo muß ich allerdings annehmen, daß Gott für ſich abſoluter Realgrund ſeines Wiſſens ſey, aber nicht für mich, denn für mich iſt er in der theoretiſchen Philoſophie nicht bloß als Ich, ſondern auch als Objekt beſtimmt, da er hingegen, wenn er = Ich iſt, für ſich ſelbſt gar kein Objekt, ſondern nur Ich iſt. Beiläufig zu ſagen, ſieht man hieraus, daß man den ontologiſchen Beweis fürs Daſeyn Gottes ſehr fälſchlich als bloß künſtliche Täuſchung darſtellt: vielmehr iſt die Täuſchung ganz natürlich. Denn was zu ſich ſelbſt: Ich! ſagen kann, ſagt auch: Ich bin! Nur Schade, daß Gott in der theoretiſchen Philoſophie

Jedoch, wenn es zugleich als dasjenige bestimmt ist, was durch das gesammte System meines Wissens hindurch herrscht, so muß auch ein Regressus möglich seyn, d. h. ich muß, selbst vom untersten bedingten Satz, zum Unbedingten aufsteigen können, wie ich umgekehrt vom unbedingten Satz zum untersten in der Reihe der bedingten herabsteigen kann.

Man mag also in der Reihe der bedingten Sätze heraus nehmen, welchen man will, so muß er im Regressus auf das absolute Ich führen. So muß, um zu einem der vorigen Beispiele zurückzukehren, der Begriff von Subjekt auf das absolute Ich leiten. Gäbe es nämlich kein absolutes Ich, so wäre der Begriff von Subjekt, d. h. der Begriff des durch ein Objekt bedingten Ichs, der höchste. Allein, da der Begriff von Objekt eine Antithesis enthält, so muß er ursprünglich selbst nur im Gegensatz gegen ein anderes, das seinen Begriff schlechthin ausschließt, bestimmt seyn, kann also nicht bloß im Gegensatz gegen das Subjekt bestimmbar seyn, das nur in Bezug auf ein Objekt, also nicht mit Ausschließung desselben, denkbar ist; mithin muß der Begriff von Objekt selbst, und der nur in Bezug auf diesen Begriff denkbare Begriff von Subjekt auf ein Absolutes leiten, das schlechthin allem Objekt entgegengesetzt ist, alles Objekt ausschließt. Denn, setzet, es sey ein Objekt ursprünglich gesetzt, ohne daß vor allem andern Setzen ein absolutes Ich schlechthin gesetzt sey, so kann jenes ursprünglich gesetzte Objekt nicht als Objekt, d. h. als dem Ich entgegengesetzt, bestimmt werden, weil dem, das nicht gesetzt ist, nichts entgegengesetzt werden kann. Mithin wäre ein vor allem Ich gesetztes Objekt kein Objekt, d. h. jene Annahme hebt sich von selbst auf. Oder setzet, es sey zwar ein Ich, aber als schon aufgehoben durch das Objekt, also ein Subjekt ursprünglich gesetzt, so zerstört sich diese Annahme abermals selbst; denn, wo kein absolutes Ich gesetzt ist, da kann es nicht aufgehoben werden, und gäbe es kein Ich vor allem Objekt, so gäbe es auch kein

nicht als identisch mit meinem Ich, sondern in Bezug auf dieses als Objekt bestimmt, und ein ontologischer Beweis vom Daseyn eines Objekts ein widersprechender Begriff ist.

Objekt, wodurch das Ich als ſchon aufgehoben geſetzt werden könnte. (Wir ſtellen uns eine Kette des Wiſſens vor, die durchaus bedingt iſt, und nur in einem oberſten unbedingten Punkte Haltung bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Vorausſetzung der abſoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten, gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten (Unbedingbaren), ſondern nur durch dieſes, in der Entgegenſetzung gegen daſſelbe, als bedingt geſetzt werden, iſt alſo, da es nur als bedingt geſetzt iſt, nur durch das, was gar kein Ding, d. h. unbedingt iſt, denkbar). — Das Objekt ſelbſt iſt alſo urſprünglich nur im Gegenſatz gegen das abſolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich Entgegengeſetzte, als Nicht-Ich, beſtimmbar: und die Begriffe von Subjekt und Objekt ſind ſelbſt Bürgen das abſoluten, unbedingbaren Ichs.

§. 4.

Wenn einmal das Ich als das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen beſtimmt iſt, ſo muß ſich der ganze Inhalt alles Wiſſens durch das Ich ſelbſt, und durch Entgegenſetzung gegen das Ich beſtimmen laſſen: und ſo muß man auch alle möglichen Theorien des Unbedingten a priori entwerfen können.

Wenn nämlich das Ich das abſolute iſt, ſo kann das, was nicht Ich iſt, nur im Gegenſatz gegen das Ich, alſo nur unter Vorausſetzung des Ichs, beſtimmt werden, und ein ſchlechthin geſetztes, nicht entgegengeſetztes Nicht-Ich iſt ein Widerſpruch. Wird hingegen das Ich nicht als das abſolute vorausgeſetzt, ſo kann das Nicht-Ich entweder vor allem Ich, oder dem Ich gleich geſetzt werden. Ein Drittes iſt nicht möglich.

Die beiden Extreme ſind Dogmatismus und Kriticismus. Princip des Dogmatismus iſt ein vor allem Ich geſetztes Nicht-Ich, Princip des Kriticismus ein vor allem Nicht-Ich, und mit Ausſchließung alles Nicht-Ichs geſetztes Ich. Mitten inne zwiſchen beiden liegt das Princip des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs, oder, was daſſelbe iſt, des durch ein Ich bedingten Nicht-Ichs.

1) Das Princip des Dogmatismus widerſpricht ſich ſelbſt (§. 2),

denn es ſetzt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding iſt, voraus. Man gewinnt alſo beim Dogmatismus durch Conſequenz (das erſte Erforderniß einer wahren Philoſophie) nichts, als daß das, was nicht Ich iſt, Ich, das, was Ich iſt, Nicht-Ich werde, wie dieß auch bei Spinoza der Fall iſt. Aber noch hat kein Dogmatiſt bewieſen, daß ein Nicht-Ich ſich ſelbſt Realität geben, und außer der bloßen Entgegenſetzung gegen ein abſolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewieſen, daß das Unbedingte im Nicht-Ich liegen könne und liegen müſſe; vielmehr ſetzt er, nur durch ſeinen Begriff des Abſoluten geleitet, dieſes geradezu in ein abſolutes Objekt, gleichſam als ob er vorausſetzte, daß jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm darin von ſelbſt folgen würde, daß es nothwendig in ein Nicht-Ich geſetzt werden müſſe. Dabei aber erfüllte er, nachdem er einmal dieſen Satz, nicht bewieſen, ſondern vorausgeſetzt hatte, die Pflicht der Conſequenz ſo ſtrenge, als ſie vielleicht kein einziger ſeiner Gegner erfüllt hat. Denn es offenbart ſich plötzlich, daß er — gleichſam wider ſeinen Willen, durch die bloße Macht ſeiner vor keiner Folge aus angenommenen Grundſätzen zurückbebenden Conſequenz, das Nicht-Ich ſelbſt zum Ich erhob, das Ich zum Nicht-Ich herabſetzte. Die Welt iſt bei ihm nicht mehr Welt, das abſolute Objekt nimmer Objekt; keine ſinnliche Anſchauung, kein Begriff erreicht ſeine Einige Subſtanz, nur der intellektuellen Anſchauung iſt ſie in ihrer Unendlichkeit gegenwärtig. Sein Syſtem kann daher überall und bei unſrer ganzen Unterſuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt ſubſtituirt werden. Kein Philoſoph war ſo würdig, wie Er, den großen Mißverſtand einzuſehen: ihn einſehen und am Ziele ſeyn, wäre — für Ihn Eins geweſen. Kein Vorwurf iſt unerträglicher, als der, den man ihm ſo oft gemacht hat, daß er die Idee von abſoluter Subſtanz willkürlich, und wohl gar nur durch willkürliche Worterklärung vorausſetze. Aber freilich iſt es leichter, ein ganzes Syſtem durch eine kleine grammatikaliſche Bemerkung umzuwerfen, als auf ſein letztes Fundament, das, ſelbſt wenn es noch ſo irrig iſt, doch irgendwo im menſchlichen Geiſte entdeckbar ſeyn muß, anzudringen. — Der Erſte,

der es einſah, daß Spinozas Irrthum nicht in jener Idee, ſondern darin liege, daß er ſie außerhalb alles Ichs ſetzte, hatte ihn verſtanden und den Weg zur Wiſſenſchaft gefunden.

§. 5.

2) Das Syſtem, das vom Subjekt, d. h. von dem nur in Bezug auf ein Objekt denkbaren Ich, ausgeht, das alſo weder Dogmatismus noch Kriticismus ſeyn ſoll, widerſpricht ſich in ſeinem Princip, inſofern es höchſtes Princip iſt, ſo gut als der Dogmatismus. Es iſt aber wohl der Mühe werth, dem Urſprung dieſes Princips weiter nachzugehen.

Man ſetzte — freilich etwas ſchnell — voraus, das oberſte Princip aller Philoſophie müſſe eine Thatſache ausdrücken. Verſtand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Thatſache etwas, das außer dem reinen, abſoluten Ich (alſo in der Sphäre des Bedingten) liegt, ſo mußte nothwendig die Frage entſtehen: was ſoll Princip dieſer Thatſache ſeyn? — Eine Erſcheinung oder ein Ding an ſich? — war die nächſte Frage, die man, da man einmal in der Welt der Objekte war, nun thun konnte. — Eine Erſcheinung? — Was ſollte Princip dieſer Erſcheinung ſeyn? — (z. B. wenn die Vorſtellung, die doch ſelbſt nur Erſcheinung iſt, als Princip aller Philoſophie aufgeſtellt wurde). Wieder eine Erſcheinung, und ſo ins Unendliche? — Oder wollte man, daß jene Erſcheinung, die Princip der Thatſache ſeyn ſollte, keine andere Erſcheinung mehr vorausſetze? — Oder ein Ding an ſich? — Laßt uns die Sache genauer betrachten!

Das Ding an ſich iſt das vor allem Ich geſetzte Nicht-Ich. — (Die Spekulation verlangt das Unbedingte. Iſt nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom einen fürs Ich, vom andern fürs Nicht-Ich entſchieden, ſo müſſen die Syſteme beider ganz gleich fortgehen: was der eine vom Ich behauptet, muß der andere vom Nicht-Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muß alle ihre Sätze durchaus verwechſeln können, wenn man nur beim einen ſtatt des Ichs Nicht-Ich, beim andern ſtatt des Nicht-Ichs Ich ſetzt; wo man dieß nicht ohne Schaden des Syſtems thun könnte, müßte einer von beiden inconſequent geweſen ſeyn). — Erſcheinung iſt das durchs Ich bedingte Nicht-Ich.

Soll nun das Princip aller Philoſophie eine Thatſache, und das Princip dieſer ein Ding an ſich ſeyn, ſo iſt eben dadurch alles Ich aufgehoben, es gibt kein reines Ich mehr, keine Freiheit, keine Realität — nichts als Negation im Ich. Denn es iſt urſprünglich aufgehoben, wenn ein Nicht-Ich abſolut geſetzt iſt, ſo wie umgekehrt, wenn das Ich abſolut geſetzt iſt, alles Nicht-Ich urſprünglich aufgehoben und als bloße Negation geſetzt wird. (Das Syſtem, das vom Subjekt, d. i. vom bedingten Ich, ausgeht, muß alſo nothwendig ein Ding an ſich vorausſetzen, das jedoch in der Vorſtellung, d. h. als Objekt, nur in Bezug auf das Subjekt, d. h. als Erſcheinung, vorkommen kann, kurz, es verfällt in einen Realismus, der der unbegreiflichſte, inconſequenteſte von allen iſt).

Soll das letzte Princip jener Thatſache eine Erſcheinung ſeyn, ſo hebt es ſich ſelbſt unmittelbar als höchſtes Princip auf; denn eine unbedingte Erſcheinung widerſpricht ſich, und alle Philoſophen, die ein Nicht-Ich zum Princip ihrer Philoſophie machten, erhoben daſſelbe zugleich zu einem abſoluten, unabhängig von allem Ich geſetzten Nicht-Ich, d. i. zu einem Ding an ſich.

Befremdend würde es alſo allerdings ſeyn, aus dem Munde ſolcher Philoſophen, die eine Freiheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daß das Princip aller Philoſophie eine Thatſache ſeyn müſſe, zu hören, wenn man wirklich vorausſetzen dürfte, daß ſie als nächſte Folge jener Behauptung auch die Behauptung gedacht hätten, daß das Princip aller Philoſophie ein Nicht-Ich ſeyn müſſe.

(Dieſe Folge iſt nothwendig. Denn das Ich iſt nur als Subjekt, d. h. bedingt, geſetzt, kann alſo nicht das Princip ſeyn. Alſo muß entweder zugleich mit dieſem Princip, inſofern es das höchſtmögliche ſeyn ſoll, alle Philoſophie als unbedingte Wiſſenſchaft aufgehoben, oder das Objekt als urſprünglich und unabhängig von allem Ich vorausgeſetzt, das Ich ſelbſt alſo als nur im Gegenſatz gegen ein abſolutes Etwas ſetzbar, d. h. als abſolutes Nichts, beſtimmt werden).

Allein jene Philoſophen wollten wirklich das Ich, und kein Nicht-Ich zum Princip der Philoſophie, aber der Begriff von Thatſache ſollte

deßhalb nicht aufgegeben werden. Um ſich aus dem Dilemma, das ſie vor ſich ſahen, herauszuhelfen, mußten ſie alſo zwar das Ich, aber nicht das abſolute, ſondern das empiriſch-bedingte, als Princip aller Philoſophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Princip der Philoſophie — ihre Philoſophie war kein Dogmatismus, zugleich aber hatten ſie eine Thatſache, denn daß das empiriſche Ich Princip einer Thatſache ſey, wer wollte das leugnen?

Allein freilich konnte man ſich damit nur eine Zeit lang zufrieden ſtellen. Denn, die Sache näher betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daß man wieder ein Nicht-Ich zum Princip der Philoſophie hatte. Denn, daß es gleichviel iſt, ob ich von dem durchs Nicht-Ich bedingten Ich, oder von dem durchs Ich bedingten Nicht-Ich ausgehe, leuchtet von ſelbſt in die Augen. Auch iſt gerade das durchs Nicht-Ich beſtimmte Ich etwas, worauf der Dogmatismus auch, nur etwas ſpäter, kommen muß, ja, worauf alle Philoſophie nothwendig hinführt. Auch müßten nothwendig alle Philoſophen das durchs Nicht-Ich bedingte Ich auf dieſelbe Weiſe erklären, wenn ſie nicht vor dieſer Thatſache (dem Bedingtſeyn des Ichs) etwas Höheres, worüber ſie verſteckter Weiſe uneinig ſind, als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht-Ichs aufſtellten; was nun nichts anderes mehr ſeyn kann, als entweder ein nicht durchs Ich bedingtes abſolutes Nicht-Ich, oder ein nicht durchs Nicht-Ich bedingtes (abſolutes) Ich. Allein dieſes war eben dadurch ſchon als aufgehoben geſetzt, daß das Subjekt als Princip der Philoſophie aufgeſtellt war; mithin mußte, wenn man conſequent ſeyn wollte, entweder alle weitere Beſtimmung dieſes Grundſatzes, d. h. alle Philoſophie, aufgegeben, oder ein abſolutes Nicht-Ich, d. h. das Princip des Dogmatismus, alſo wieder ein ſich ſelbſt widerſprechendes Princip (§. 4), angenommen werden. Kurz, das Princip, wenn es das höchſte ſeyn ſollte, mußte, es mochte ſich hinwenden, wo es wollte, auf Widerſprüche ſtoßen, die auch nur durch Inconſequenz und prekäre Beweiſe einigermaßen verſteckt werden konnten. Und ſo wäre denn freilich, wenn die Philoſophen einmal über dieſes Princip, als das höchſte, einig geweſen wären, Friede in der

philoſophiſchen Welt entſtanden; denn über die bloße Analyſe desſelben wäre man bald einig geworden, und ſowie irgend einer über dieſe hinauszugehen, und die aus demſelben analyſirte Thatſache einer Beſtimmung des Ichs durchs Nicht-Ich und des Nicht-Ichs durchs Ich (denn weiter wäre man durch bloße Analyſe nicht gekommen) ſynthetiſch zu erkären verſucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und ein höheres Princip vorausgeſetzt.

Anmerkung. Dieſen Verſuch, das empiriſch-bedingte (im Bewußtſeyn vorkommende) Ich zum Princip der Philoſophie zu erheben, hat bekanntermaßen Reinhold gemacht. Man würde ſehr wenig Einſicht in den nothwendigen Gang aller Wiſſenſchaften verrathen, wenn man dieſes Verſuchs, auch dann, wann die Philoſophie weiter vorgerückt iſt, nicht mit der größten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu beſtimmt, das eigentliche Problem der Philoſophie zu löſen, aber dazu, es auf die beſtimmteſte Art vorzuſtellen, und wer weiß nicht, welche große Wirkung eine ſolche beſtimmte Vorſtellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philoſophie hervorbringen muß, wo dieſe Beſtimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit ſelbſt möglich wird. Auch der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft wußte bei ſeiner Abſicht, endlich den Streit der Philoſophen nicht nur, ſondern ſogar der Philoſophie ſelbſt zu ſchlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefaſſenden Frage zu beſtimmen, die er ſo ausdrückte: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Es wird ſich im Verlauf dieſer Unterſuchung zeigen, daß dieſe Frage, in ihrer höchſten Abſtraktion vorgeſtellt, keine andere, als dieſe iſt: wie kommt das abſolute Ich dazu, aus ſich ſelbſt herauszugehen und ſich ein Nicht-Ich ſchlechthin entgegenzuſetzen? Es war ganz natürlich, daß die Frage, ſolange ſie nicht in ihrer höchſten Abſtraktion vorgeſtellt war, ſo wie die Antwort darauf, mißverſtanden werden mußte. Das nächſte Verdienſt alſo, das ein denkender Kopf ſich machen konnte, war offenbar dieſes, die Frage ſelbſt in einer höhern Abſtraktion vorzuſtellen, und ſo die

Antwort darauf auf eine ſichere Art vorzubereiten. Dieſes Verdienſt hat ſich auch der Verfaſſer der Theorie des Vorſtellungsvermögens durch Aufſtellung des Grundſatzes des Bewußtſeyns wirklich erworben; in ihm war die letzte Stufe der Abſtraktion erſtiegen, auf der man ſtehen mußte, ehe man zu dem kommen konnte, das höher iſt denn alle Abſtraktion.

§. 6.

Das vollendete Syſtem der Wiſſenſchaft geht vom abſoluten, alles Entgegengeſetzte ausſchließenden Ich aus. Dieſes als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wiſſens, beſchreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrſcht durch das ganze Syſtem unſers Wiſſens als die abſolute alles begreifende Realität. Nur durch ein abſolutes Ich, nur dadurch, daß dieſes ſelbſt ſchlechthin geſetzt iſt, wird es möglich, daß ein Nicht-Ich ihm entgegengeſetzt, ja daß Philoſophie ſelbſt möglich werde; denn das ganze Geſchäft der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie iſt nichts als Löſung des Widerſtreits zwiſchen dem reinen und empiriſch-bedingten Ich [1]. Jene nämlich geht, um dieſen Widerſtreit zu löſen, von Syntheſis zu Syntheſis fort, bis zu der höchſtmöglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleich geſetzt wird (Gott), wo dann, da die theoretiſche Vernunft ſich in lauter Widerſprüchen endet, die praktiſche eintritt, um den Knoten zwar nicht zu löſen, aber durch abſolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte demnach das Princip aller Philoſophie das empiriſch-bedingte Ich ſeyn (worin im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kriticismus übereinkommen), ſo wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretiſche und praktiſche, ganz unerklärbar. Das theoretiſche Ich nämlich

[1] Das Wort empiriſch wird gewöhnlich in einem gar zu eingeſchränkten Sinne genommen. Empiriſch iſt alles, was dem reinen Ich entgegengeſetzt iſt, alſo überhaupt im Bezug auf ein Nicht-Ich ſteht, ſelbſt das urſprüngliche, im Ich ſelbſt begründete, Entgegenſetzen eines Nicht-Ichs, durch welche Handlung dieſes überall erſt möglich wird. Rein iſt, was ohne allen Bezug auf Objekte gilt. Erfahrungsmäßig, was nur durch Objekte möglich wird. — A priori, was nur in Bezug auf Objekte (nicht durch ſie) möglich iſt. — Empiriſch das, wodurch Objekte möglich ſind.

ſtrebt, Ich und Nicht-Ich gleich zu ſetzen, alſo das Nicht-Ich ſelbſt zur Form des Ichs zu erheben; das praktiſche ſtrebt nach reiner Einheit, mit Ausſchließung alles Nicht-Ichs — beide nur inſofern, als das abſolute Ich abſolute Cauſalität und reine Identität hat. Das letzte Princip der Philoſophie kann alſo ſchlechterdings nichts außer dem abſoluten Ich liegendes, es kann weder Erſcheinung noch Ding an ſich ſeyn.

Das abſolute Ich iſt keine Erſcheinung; denn dem widerſpricht ſchon der Begriff des Abſoluten; es iſt aber weder Erſcheinung noch Ding an ſich, weil es überhaupt kein Ding, ſondern ſchlechthin Ich, und bloßes Ich iſt, das alles Nicht-Ich ausſchließt.

Der letzte Punkt, an dem unſer ganzes Wiſſen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß ſchlechterdings durch nichts weiter bedingt ſeyn. Das Ganze unſers Wiſſens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das ſich durch eigene Kraft trägt, und dieß iſt nichts, als das durch Freiheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philoſophie iſt — Freiheit!

§. 7.

Wir haben das Ich bis jetzt bloß als dasjenige beſtimmt, was für ſich ſelbſt ſchlechterdings nicht Objekt, und für etwas außer ihm weder Objekt noch Nichtobjekt, d. h. gar nichts ſeyn kann, was alſo ſeine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas außer ſeiner Sphäre liegendes, ſondern einzig und allein durch ſich ſelbſt erhält. Dieſer Begriff des Ichs iſt auch der einzige, wodurch es als das Abſolute bezeichnet wird, und unſere ganze weitere Unterſuchung iſt nun nichts mehr, als bloße Entwickelung deſſelben.

Iſt das Ich nicht ſich ſelbſt gleich, iſt ſeine Urform nicht die Form reiner Identität, ſo iſt eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bisher gewonnen zu haben ſchienen. Denn das Ich iſt, nur weil es iſt. Wäre es alſo nicht reine Identität, d. h. ſchlechthin nur das, was es iſt, ſo könnte es auch nicht durch ſich ſelbſt geſetzt ſeyn, d. h. es könnte ſeyn, auch, weil es das iſt, was es nicht iſt. Das Ich aber iſt entweder gar nicht, oder nur durch ſich ſelbſt. Alſo muß die Urform des Ichs reine Identität ſeyn.

Nur das, was durch ſich ſelbſt iſt, gibt ſich ſelbſt die Form der Identität, denn nur das, was ſchlechthin iſt, weil es iſt, iſt ſeinem Seyn ſelbſt nach durch Identität, d. h. durch ſich ſelbſt, bedingt; da hingegen die Exiſtenz jedes andern Exiſtirenden nicht bloß durch ſeine Identität, ſondern durch etwas außer derſelben beſtimmt iſt. Gäbe es aber nicht etwas, das nur durch ſich ſelbſt iſt, deſſen Identität einzige Bedingung ſeines Seyns iſt, ſo wäre auch überall nichts identiſch mit ſich ſelbſt; denn nur das, was durch ſeine Identität iſt, kann allem andern, was iſt, Identität verleihen; nur in einem Abſoluten, durch ſein Seyn ſelbſt als identiſch Geſetzten, kann alles, was iſt, zur Einheit ſeines Weſens kommen. Wie ſollte überhaupt etwas geſetzt werden, wenn alles Setzbare wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Setzbare Beſtand und Unwandelbarkeit erhielte; was ſollte es heißen, etwas ſetzen, wenn alles Setzen, alles Daſeyn, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort ſich ins Unendliche zerſtreute, und nicht ein gemeinſamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas anderes, ſondern nur durch ſich ſelbſt, durch ſein bloßes Seyn abſolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daſeyns im Centrum ſeiner Identität zu ſammeln, und alles, was geſetzt iſt, im Kreiſe ſeiner Macht zuſammenzuhalten.

Nur das Ich alſo iſt es, das allem, was iſt, Einheit und Beharrlichkeit verleiht; alle Identität kommt nur dem im Ich Geſetzten, und dieſem nur inſofern zu, als es im Ich geſetzt iſt.

Mithin wird ſelbſt alle Form der Identität (A=A) erſt durch das abſolute Ich begründet. Ginge dieſe Form (A=A) dem Ich ſelbſt voran, ſo könnte A nicht das im Ich, ſondern nur das außer dem Ich Geſetzte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objekte, als ſolcher, und ſelbſt das Ich würde unter ihr, als ein durch ſie beſtimmtes Objekt, ſtehen. Das Ich wäre nicht das Abſolute, ſondern bedingt, und als einzelne Unterart dem Gattungsbegriff der Objekte (den Modifikationen des allein identiſch abſoluten Nicht-Ichs) untergeordnet.

Da das Ich ſeinem Weſen ſelbſt nach, durch ſein bloßes Seyn,

als absolute Identität gesetzt ist, so ist es gleichviel, ob der oberste Grundsatz *so* ausgedrückt wird:

Ich bin ich, oder: *Ich bin!*

§. 8.

Das Ich läßt sich anders nicht, als bloß insofern es *unbedingt* ist, bestimmen, denn es ist bloß durch seine Unbedingtheit, bloß dadurch, daß es schlechterdings nicht zum *Ding* werden kann, Ich. Es ist also erschöpft, wenn seine Unbedingtheit erschöpft ist. Denn, da es bloß durch seine Unbedingtheit ist, so würde es eben dadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbares Prädikat anders als durch seine Unbedingtheit denkbar wäre, also dieser entweder widerspräche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem sie beide, das Unbedingte und das vorausgesetzte Prädikat, vereinigt wären, voraussetzte.

Das Wesen des Ichs ist Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend *Etwas*, sondern als bloßes Ich setzt. Diese Freiheit läßt sich *positiv* bestimmen, denn wir wollen keinem Ding an sich, sondern dem reinen, durch sich selbst gesetzten, sich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausschließenden Ich Freiheit zuschreiben. Dem Ich kommt keine objektive Freiheit zu, weil es gar kein Objekt ist; sowie wir das Ich als *Objekt* bestimmen wollen, zieht es sich in die beschränkteste Sphäre und unter die Bedingungen der Wechselbestimmung zurück — seine Freiheit und Selbständigkeit verschwindet. Objekt ist nur durch Objekt, und nur insofern, als es an Bedingungen gefesselt ist, möglich — Freiheit ist nur durch sich selbst, und umfaßt das Unendliche.

Wir sind also in Ansehung objektiver Freiheit nicht unwissender, als wir es in Rücksicht auf jeden Begriff sind, der sich selbst widerspricht. Unfähigkeit aber, einen Widerspruch zu denken, ist keine Unwissenheit. Jene Freiheit des Ichs läßt sich also auch *positiv* bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. — *Negativ* bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

Ihr verlangt, daß ihr euch dieſer Freiheit bewußt ſeyd? Aber bedenkt ihr auch, daß erſt durch ſie all' euer Bewußtſeyn möglich iſt, und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten ſeyn kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, inſofern es im Bewußtſeyn vorkommt, nicht mehr reines abſolutes Ich iſt, daß es für das abſolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es alſo noch viel weniger ſelbſt Objekt werden kann? — Selbſtbewußtſeyn ſetzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es iſt kein freier Akt des Unwandelbaren, ſondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das, durch Nicht-Ich bedingt, ſeine Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechſels ſich ſelbſt wieder zu ergreifen ſtrebt[1]; (oder fühlt ihr euch

[1] Der Charakter der Endlichkeit iſt, nichts ſetzen zu können, ohne zugleich entgegenzuſetzen. Dieſe Form der Entgegenſetzung iſt urſprünglich beſtimmt durch die Entgegenſetzung des Nicht-Ichs. Es iſt nämlich dem endlichen Ich nothwendig, indem es ſich als ſich ſelbſt abſolut gleich ſetzt, zugleich alles Nicht-Ich ſich entgegenzuſetzen, was nicht möglich iſt, ohne das Nicht-Ich ſelbſt zu ſetzen. Das unendliche Ich würde alles Entgegengeſetzte ausſchließen, ohne es ſich entgegenzuſetzen: es würde überhaupt alles ſich ſchlechthin gleich ſetzen, alſo, wo es ſetzt, nichts als ſeine Realität ſetzen; es würde alſo in ihm auch kein Streben vorhanden ſeyn, ſeine Identität zu retten, alſo keine Syntheſis des Mannigfaltigen, keine Einheit des Bewußtſeyns u. ſ. w. Das empiriſche Ich iſt daher nur durch die urſprüngliche Entgegenſetzung beſtimmt, alſo außer dieſer ſchlechterdings nichts. Es verdankt alſo auch ſeine Realität, als empiriſches Ich, nicht ſich ſelbſt, ſondern einzig und allein ſeiner Einſchränkung durch ein Nicht-Ich. Es kündigt ſich nicht durch das bloße: Ich bin, ſondern durch das: Ich denke, an, d. h. es iſt nicht durch ſein bloßes Seyn, ſondern dadurch, daß es Etwas, daß es Objekte denkt. Um nämlich die urſprüngliche Identität des Ichs zu retten, muß die Vorſtellung des identiſchen Ichs alle anderen Vorſtellungen begleiten, um ſo die Vielheit derſelben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empiriſche Ich exiſtirt alſo nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorſtellungen, hat alſo außer dieſer ſchlechterdings keine Realität in ſich ſelbſt, ſondern verſchwindet, ſowie man Objekte überhaupt und die Einheit ſeiner Syntheſis aufhebt. Seine Realität, als empiriſches Ich, iſt ihm alſo durch etwas außer ihm Geſetztes, durch Objekte beſtimmt, ſein Seyn wird ihm nicht ſchlechthin, ſondern durch objektive Formen — als ein Daſeyn — beſtimmt. Jedoch iſt es ſelbſt nur in dem unendlichen Ich, und durch daſſelbe; denn bloße Objekte könnten niemals die Vorſtellung von Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

wirklich frei beim Selbſtbewußtſeyn?). Aber jenes Streben des empiriſchen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtſeyn wäre ſelbſt ohne Freiheit des abſoluten Ichs nicht möglich, und die abſolute Freiheit iſt als Bedingung der Vorſtellung ebenſo nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer empiriſches Ich würde niemals ſtreben, ſeine Identität zu retten, wenn nicht das abſolute urſprünglich durch ſich ſelbſt aus abſoluter Macht als reine Identität geſetzt wäre.

Wollt ihr dieſe Freiheit als eine objektive erreichen, ſo ſchlägt euch dieß immer fehl, ihr mögt ſie dadurch begreifen oder widerlegen wollen; denn eben darin beſteht ſie, daß ſie alles Nicht-Ich ſchlechthin ausſchließt.

Das Ich kann durch keinen bloßen Begriff gegeben ſeyn. Denn Begriffe ſind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, ſo müßt' es etwas Höheres geben, in dem er ſeine Einheit — etwas Niedereres, in dem er ſeine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anſchauung beſtimmt ſeyn. Aber das Ich iſt nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner ſinnlichen Anſchauung, alſo nur in einer ſolchen, die gar kein Objekt anſchaut, gar nicht ſinnlich iſt, d. h. in einer intellektualen Anſchauung beſtimmbar ſeyn. — Wo Objekt iſt, da iſt ſinnliche Anſchauung, und umgekehrt. Wo alſo kein Objekt iſt, d. i. im abſoluten Ich, da iſt keine ſinnliche Anſchauung, alſo entweder gar keine, oder intellektuale Anſchauung. Das Ich alſo iſt für ſich ſelbſt als bloßes Ich in intellektualer Anſchauung beſtimmt.

Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektuale Anſchauung geleugnet hat; aber ich weiß auch, wo er dieß gethan hat, in einer Unterſuchung, die das abſolute Ich überall nur vorausſetzt, und aus vorausgeſetzten höhern Principien nur das empiriſch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Syntheſis mit dem Ich, beſtimmt. Ich weiß es ebenſo, daß dieſe intellektuale Anſchauung, ſobald man ſie der ſinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich ſeyn muß, daß ſie überdieß ebenſowenig als die abſolute Freiheit im Bewußtſeyn vorkommen kann, da Bewußtſeyn Objekt vorausſetzt, intellektuale Anſchauung aber

nur dadurch möglich iſt, daß ſie gar kein Objekt hat. Der Verſuch alſo, ſie aus dem Bewußtſeyn zu widerlegen, muß ebenſo ſicher fehlſchlagen, als der Verſuch, ihr durch dasſelbe objektive Realität zu geben, was nichts anderes hieße, als ſie ſchlechterdings aufheben.

Das Ich iſt nur durch ſeine Freiheit, mithin muß alles, was wir vom reinen Ich ausſagen, durch ſeine Freiheit beſtimmt ſeyn.

§. 9.

Das Ich iſt ſchlechthin Einheit. Denn, wäre es Vielheit, ſo wäre es nicht durch ſein bloßes Seyn, ſondern durch die Wirklichkeit ſeiner Theile. Es wäre bedingt nicht bloß durch ſich ſelbſt, durch ſein bloßes Seyn (d. h. es wäre gar nicht), ſondern es wäre bedingt durch alle einzelnen Theile der Vielheit, weil, wofern einer derſelben aufgehoben würde, es eben dadurch ſelbſt (in ſeiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dies widerſpricht dem Begriff ſeiner Freiheit, mithin (§. 8) kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muß ſchlechthin Einheit — nichts als Ich ſchlechthin ſeyn.

Wo Unbedingtheit, durch Freiheit beſtimmt, iſt, da iſt Ich. Das Ich iſt alſo ſchlechthin Eines. Denn ſollte es mehrere Ich, ſollte es ein Ich außer dem Ich geben, ſo müßten dieſe verſchiedenen Ich durch irgend etwas unterſchieden werden. Allein das Ich iſt bloß durch ſich ſelbſt bedingt, und nur in intellektualer Anſchauung beſtimmbar, es muß ſich alſo ſelbſt ſchlechthin gleich (gar nicht durch Zahl beſtimmbar) ſeyn; mithin fiele das Ich außer dem Ich mit dieſem zuſammen, wäre gar nicht von ihm unterſcheidbar. Alſo kann das Ich ſchlechterdings nur Eines ſeyn. (Wäre das Ich nicht Eines, ſo läge der Grund, warum mehrere Ich wären, nicht im Weſen des Ichs ſelbſt, denn dieſes iſt gar nicht als Objekt beſtimmbar (§. 7) — alſo außer dem Ich, was nichts anderes hieße, als das Ich ſelbſt aufheben (daſ.). — Das reine Ich iſt überall dasſelbe, Ich überall = Ich. Wo ſich ein Attribut des Ichs findet, da iſt Ich. Denn die Attribute des Ichs können nicht voneinander verſchieden ſeyn, da ſie alle durch dieſelbe Unbedingtheit beſtimmt (alle unendlich) ſind. Denn ſie wären als verſchieden voneinander beſtimmt, entweder durch ihren bloßen Begriff,

was unmöglich iſt, da das Ich abſolute Einheit iſt, oder durch irgend etwas außer ihnen, wodurch ſie ihre Unbedingtheit verlören, was abermals ungereimt iſt; das Ich iſt überall Ich, es füllt, wenn man ſo ſagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenigen, die von keinem Ich als dem empiriſchen wiſſen (das doch ohne Vorausſetzung des reinen Ichs ſchlechterdings unbegreiflich iſt), die ſich noch nie zur intellektualen Anſchauung ihres Selbſts erhoben haben, müſſen dieſen Satz, daß das Ich nur Eines ſey, freilich ungereimt finden. Denn, daß das empiriſche Ich Vielheit ſey, muß die vollendete Wiſſenſchaft ſelbſt beweiſen. (Denket euch eine unendliche Sphäre [eine unendliche Sphäre iſt nothwendig nur Eine], in dieſer endliche Sphären, ſo viel ihr wollt. Dieſe aber ſind ſelbſt nur in der Einen unendlichen möglich; zernichtet jene, ſo iſt nur Eine Sphäre). Jenen ſcheint es daher nach ihrer bisherigen Gewohnheit, bloß das empiriſche Ich zu denken, nothwendig, daß es mehrere Ich gebe, die wechſelſeitig füreinander Ich und Nicht-Ich ſeyen, ohne zu bedenken, daß ein reines Ich nur durch Einheit ſeines Weſens denkbar ſey.

Ebenſowenig werden ſich dieſe Anhänger des empiriſchen Ichs den Begriff von reiner abſoluter Einheit (unitas) denken können, weil ſie, wo von abſoluter Einheit die Rede iſt, ſchlechterdings nur an empiriſche, abgeleitete Einheit (des durch das Schema von Zahl verſinnlichten Verſtandesbegriffs) denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empiriſchen Sinne (unicitas) ſo wenig zu, als Vielheit. Es iſt ganz außer der Sphäre der Beſtimmung dieſes Begriffs; es iſt nicht — eines, nicht — vieles im empiriſchen Sinne, d. h. beides widerſpricht ſeinem Begriff, ſein Begriff liegt nicht nur außerhalb aller Beſtimmbarkeit durch dieſe beiden Begriffe, ſondern ſelbſt in einer ganz entgegengeſetzten Sphäre. — Wo von numeriſcher Einheit die Rede iſt, ſetzt man irgend etwas voraus, in Bezug auf welches das numeriſch Einzige als ſolches gedacht wird; man ſetzt einen Gattungs-Begriff voraus, unter dem es als das Einzige ſeiner Art begriffen iſt, wobei aber doch die (reale und logiſche)

Möglichkeit übrig bleibt, daß es nicht das einzige wäre, d. h. es iſt nur ſeinem Daſeyn, nicht ſeinem Weſen nach Eines. Allein das Ich iſt gerade nicht ſeinem Daſeyn (was ihm gar nicht zukömmt), ſondern ſeinem bloßen, reinen Seyn nach ſchlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungsbegriff ſtehen. — Begriff überhaupt iſt etwas, das Vielheit in Einheit zuſammenfaßt: das Ich kann alſo kein Begriff ſeyn, weder ein reiner, noch ein abſtrahirter, denn es iſt weder zuſammenfaſſende, noch zuſammengefaßte, ſondern abſolute Einheit. Es iſt alſo weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum ſind nur in Bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm numeriſche Einheit oder Vielheit ausſagen kann, weiß nichts vom Ich. Wer es in einen demonſtrirbaren Begriff verwandeln will, der muß es nicht mehr für das Unbedingte halten. Denn das Abſolute kann nimmer vermittelt werden, alſo nimmer ins Gebiet erweisbarer Begriffe fallen. Denn alles Demonſtrirbare ſetzt etwas ſchon demonſtrirtes, oder das höchſte nicht mehr Demonſtrirbare voraus. Wer alſo das Abſolute demonſtriren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freiheit, alle abſolute Identität u. ſ. w.

Anmerkung. Man könnte die Sache auch wohl umkehren. „Eben weil das Ich nichts Allgemeines iſt, kann es nicht Princip der Philoſophie werden".

Soll die Philoſophie vom Unbedingten ausgehen, was wir jetzt vorausſetzen, ſo kann ſie von nichts Allgemeinem ausgehen. Denn das Allgemeine iſt bedingt durch das Einzelne, und iſt nur in Bezug auf bedingtes (empiriſches) Wiſſen überhaupt möglich. Deßwegen auch das conſequenteſte Syſtem des Dogmatismus, das Spinoziſtiſche, ſich gegen nichts ſtärker erklärt, als dagegen, daß man die einige, abſolute Subſtanz für ein Ens rationis, für einen abſtrakten Begriff halte. Spinoza ſetzt das Unbedingte ins abſolute Nicht-Ich, nicht aber in einen abſtrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, ebenſowenig in ein einzelnes exiſtirendes Ding; vielmehr erklärt er ſich mit einer Art von Heftigkeit

— wenn man anders dieſen Ausdruck von einem Spinoza gebrauchen darf — dagegen[1], und erklärt, daß, wer Gott im empiriſchen Sinne Einen nenne, oder für ein bloßes Abſtraktum halte, keine Ahnung von ſeinem Weſen habe. Freilich begreift man nicht, wie das Nicht-Ich außer aller numeriſcher Beſtimmung liegen ſoll, aber im Grunde ſetzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht-Ich, er hatte das Nicht-Ich ſelbſt zum Ich gemacht, indem er es zum Abſoluten erhoben hatte.

Leibniz ſoll vom Gattungsbegriffe des Dings überhaupt ausgegangen ſeyn: es käme darauf an, die Sache genauer zu unterſuchen, wozu hier der Ort nicht iſt. Aber gewiß iſt es, daß ſeine Schüler von dieſem Begriff ausgingen, und dadurch ein Syſtem des unvollendeten Dogmatismus begründeten.

[1] Siehe einige Stellen bei Jacobi über Spinozas Lehre S. 179 ff. Noch gehören zu dieſen mehrere andere, vorzüglich Eth. L. II, Prop. XL. Schol. und S. 467 ſeiner Briefe. Hier ſagt er: „Cum multa sint, quae nequaquam in *imaginatione*, sed solo *intellectu* assequi possumus, qualia sunt *Substantia*, *Aeternitas* et al. si quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia *imaginationis* sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, *quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat*“. Man muß, um dieſe Stelle zu verſtehen, wiſſen, daß er die abſtrahirten Begriffe für bloße Produkte der Einbildungskraft hielt. Die transſcendentalen Ausdrücke (ſo nennt er die Ausdrücke Ens, Res u. ſ. w.), ſagt er, entſtehen daher, daß der Körper nur einer gewiſſen beſtimmten Quantität von Eindrücken fähig iſt, und alſo, wenn er mit allzu vielen überhäuft wird, die Seele ſie nicht anders als verworren, und ohne alle Unterſcheidung — alle zuſammen unter Einem Attribut — imaginiren kann. Ebenſo erklärt er die Allgemeinbegriffe, z. B. Menſch, Thier u. ſ. w. — Man vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbeſondere auch ſeine Abh. de intellectus Emendatione, in den Opp. posth. — Die niedrigſte Stufe der Erkenntniß iſt ihm bloße Imagination der einzelnen Dinge, die höchſte — reine intellektuale Anſchauung der unendlichen Attribute der abſoluten Subſtanz, und die dadurch entſtehende adäquate Erkenntniß des Weſens der Dinge. Dieß iſt der höchſte Punkt ſeines Syſtems. Bloße verworrene Imagination iſt ihm Quelle alles Irrthums, intellectuale Anſchauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehnteſten Sinn des Worts. — „Quid, ſagt er im zweiten Buch ſeiner Ethik Prop. XLIII. Schol., quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, ita veritas norma sui et falsi est“. — Was geht über die ſtille Wonne dieſer Worte, das *Ἓν καὶ πᾶν* unſers beſſeren Lebens?

(**Frage: Wie laſſen ſich jetzt die Monaden erklären, und die präſtabilirte Harmonie? — Wie die theoretiſche Vernunft dem Kriticismus** zufolge damit endet, daß das Ich = Nicht-Ich wird, ſo muß ſie umgekehrt dem Dogmatismus zufolge damit enden, daß Nicht-Ich = Ich wird. Die praktiſche Vernunft muß dem Kriticismus zufolge auf Wiederherſtellung des abſoluten Ichs, dem Dogmatismus zufolge auf Wiederherſtellung des abſoluten Nicht-Ichs gehen. Es wäre intereſſant, ein conſequentes Syſtem des Dogmatismus zu entwerfen. Vielleicht geſchieht es noch).

. . . . „Das höchſte Verdienſt des philoſophiſchen Forſchers iſt nicht, abſtrakte Begriffe aufzuſtellen, und aus ihnen Syſteme herauszuſpinnen. Sein letzter Zweck iſt reines abſolutes Seyn; ſein größtes Verdienſt das, was ſich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt — kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren“. . . .

§. 10.

Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollte es eine Realität außerhalb des Ichs geben, ſo würde ſie mit der im Ich geſetzten entweder übereinſtimmen oder nicht. Nun iſt alle Realität des Ichs beſtimmt durch ſeine Unbedingtheit; es hat keine Realität, als inſofern es unbedingt geſetzt iſt. Gäbe es alſo eine Realität außer dem Ich, die mit der Realität im Ich **übereinſtimmte**, ſo müßte dieſe Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun erhält aber das Ich **alle** ſeine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müßte **Eine** Realität des Ichs, die außer ihm geſetzt wäre, zugleich alle Realität deſſelben enthalten, d. h. es würde ein Ich außer dem Ich geben, was (§. 9) ungereimt iſt. — Würde aber jene Realität außer dem Ich ſeiner Realität **widerſtreiten**, ſo würde durch das Setzen jener eine Realität im Ich, und, da das Ich ſchlechthin Einheit iſt, das Ich ſelbſt mit aufgehoben, was ungereimt iſt. (Wir ſprechen vom **abſoluten** Ich. Dieſes ſoll Inbegriff aller Realität ſeyn, und alle Realität ſoll ihm

gleich geſetzt, d. h. ſeine Realität ſeyn. Es ſoll die Data, die abſolute Materie der Beſtimmung alles Seyns, aller möglichen Realität enthalten). Will man Einwürfe anticipiren, ſo müſſen wir auch Antworten anticipiren. Unſer Satz nämlich wäre freilich ſehr bald widerlegt, wenn entweder ein vor allem Ich geſetztes Nicht-Ich denkbar, oder das dem Ich urſprünglich und ſchlechthin entgegengeſetzte Nicht-Ich als abſolutes Nicht-Ich realiſirbar, kurz, wenn die Realität der Dinge an ſich in der bisherigen Philoſophie beweisbar wäre; denn alsdann würde alle urſprüngliche Realität ins abſolute Nicht-Ich fallen.

Ding an ſich nämlich wäre entweder das vor allem Ich geſetzte Nicht-Ich; allein es iſt ſchon bewieſen, daß ein vor allem Ich geſetztes Nicht-Ich ſchlechterdings keine Realität habe, ja nicht einmal denkbar ſeyn könne, weil es ſich nicht, wie das Ich ſelbſt, realiſirt, und nur in der Entgegenſetzung gegen das Ich, und zwar nicht gegen das bedingte (denn dieſes iſt nur Correlatum des Objekts), ſondern gegen das abſolute Ich gedenkbar iſt.

Oder wäre das Ding an ſich das dem Ich in ſeiner Endlichkeit ſchlechthin entgegengeſetzte Nicht-Ich in ſeiner bloßen Entgegenſetzung. Nun iſt es zwar richtig, daß das Nicht-Ich urſprünglich dem Ich ſchlechthin, und bloß als ſolches, entgegengeſetzt wird[1], weßwegen auch das urſprüngliche Nicht-Ich kein bloß empiriſcher, abſtrahirter

[1] Inſofern das Nicht-Ich dem Ich urſprünglich entgegengeſetzt wird, ſetzt es das Ich nothwendig voraus. Aber die Entgegenſetzung ſelbſt geſchieht ſchlechthin, ſo gut als das Setzen des Ichs: eben deßwegen aber iſt das der Realität ſchlechthin Entgegengeſetzte nothwendig abſolute Negation. Daß das Ich ſich ein Nicht-Ich entgegengeſetzt, dafür läßt ſich ſo wenig weiter ein Grund angeben, als davon, daß es ſich ſelbſt ſchlechthin ſetzt, ja eins ſchließt unmittelbar das andere ein. Das Setzen des Ich iſt abſolutes Entgegenſetzen, d. h. Negiren deſſen, was Nicht = Ich iſt. Aber urſprünglich kann überhaupt nichts, noch viel weniger aber etwas ſchlechthin entgegengeſetzt werden, wie doch geſchieht, ohne daß zuvor etwas ſchlechthin geſetzt iſt. — Der zweite Grundſatz der Wiſſenſchaft, der das Nicht-Ich dem Ich ſchlechthin entgegenſetzt, erhält inſofern ſeinen Inhalt (das Entgegengeſetzte) ſchlechthin, ſeine Form aber (das Entgegenſetzen ſelbſt) iſt nur durch den erſten Grundſatz beſtimmbar. — Der zweite Grundſatz ſoll aber nicht aus dem erſten analytiſch hergeleitet werden, denn aus dem abſoluten Ich kann kein Nicht-Ich hervorgehen, vielmehr findet

Begriff ſeyn kann (denn um einen ſolchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müßte Erfahrung ſelbſt, d. h. das Daſeyn eines Nicht-Ichs, vorausgeſetzt werden), ebenſowenig ein allgemeiner Begriff a priori (denn es iſt zwar nicht ſchlechthin geſetzt, aber ſchlechthin entgegengeſetzt, muß alſo, als ein Entgegengeſetztes, in der Qualität ſeines Entgegengeſetztſeyns ebenſo abſolut (entgegengeſetzt) ſeyn, als das Ich geſetzt iſt). Dieſes urſprüngliche Entgegenſetzen des Nicht-Ichs ſchlechthin kann es auch allein möglich gemacht haben, ſich ein abſolutes Nicht-Ich vor allem Ich einzubilden. Denn, obgleich der Dogmatismus ſich anſtellt, als ob er im Stande wäre, ein Nicht-Ich vor allem Ich, nicht entgegengeſetzt, ſondern ſchlechthin geſetzt zu denken, ſo wäre ihm doch ſelbſt das bloße Denken eines abſolut-geſetzten Nicht-Ichs unmöglich geweſen, hätte ihm nicht das abſolut-entgegengeſetzte vorgeſchwebt, dem er dann überdieß noch unvermerkt diejenige Realität lieh, die nicht dem ſchlechthin entgegengeſetzten, ſondern dem im Ich geſetzten Nicht-Ich zukömmt.

Jenes ſchlechthin entgegengeſetzte Nicht-Ich nämlich iſt zwar nicht ſchlechterdings undenkbar, wie das ſchlechthin (d. i. vor allem Ich) geſetzte Nicht-Ich, aber es hat als ſolches ſchlechterdings keine, auch nicht einmal denkbare, Realität. Denn es iſt eben deßwegen, weil es dem Ich ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, nur als bloße Negation, als abſolutes Nichts geſetzt, von dem ſich alſo auch nichts, ſchlechterdings nichts, als ſeine bloße Entgegenſetzung gegen alle Realität ausſagen läßt. Sowie wir ihm Realität mittheilen wollen, verſetzen wir es aus der bloßen Sphäre des abſoluten Entgegenſetzens in die Sphäre des Bedingten, im Ich Geſetzten. Entweder iſt es nämlich dem Ich ſchlechthin entgegengeſetzt, alſo abſolutes Nicht-Ich, d. h. abſolutes Nichts, oder es wird zum Etwas, zum Ding, d. i. es wird nicht

ein Progreſſus von Theſis zu Antitheſis, und von da zu Syntheſis ſtatt. Es wäre freilich nicht zu begreifen, wie die geſammte Wiſſenſchaft auf einen Grundſatz gegründet werden könnte, wenn man annähme, daß ſie in demſelben gleichſam eingeſchachtelt wäre; allein dieß hat auch, ſoviel ich weiß, kein Philoſoph behauptet.

mehr *ſchlechthin* entgegengeſetzt, ſondern *bedingt*, ins Ich geſetzt, d. h. es hört auf, Ding *an ſich* zu ſeyn.

Will man alſo das dem Ich urſprünglich und ſchlechthin entgegengeſetzte Nicht-Ich Ding an ſich nennen, ſo geht das recht gut an, ſobald man nur unter Ding an ſich abſolute Negation *aller* Realität verſteht; will man ihm aber als ſchlechthin entgegengeſetztem Nicht-Ich Realität beilegen, ſo iſt dieß nur durch eine Täuſchung der empiriſchen Einbildungskraft möglich, die ihm diejenige Realität leiht, die dem Nicht-Ich *nur in der Qualität ſeines Geſetztſeyns im Ich zukömmt*. Da nämlich dem urſprünglich entgegengeſetzten Nicht-Ich ſchlechterdings keine Realität, ſondern bloße Negation, weder reines noch empiriſches Seyn, ſondern gar kein Seyn (abſolutes Nichtſeyn) zukömmt, ſo muß es, wenn es Realität bekommen ſoll, dem Ich nicht ſchlechthin entgegen, ſondern *in ihm* ſelbſt geſetzt ſeyn. *Inſofern* nämlich das Ich ſich urſprünglich ein Nicht-Ich entgegenſetzt (dasſelbe nicht bloß *ausſchließt*, wie das abſolute Ich), ſetzt es ſich ſelbſt als *aufgehoben*. Da es aber zugleich ſich ſelbſt ſchlechthin ſetzen ſoll, ſo ſetzt es hinwiederum das Nicht-Ich als ſchlechthin aufgehoben = o. Setzt es alſo das Nicht-Ich ſchlechthin, ſo hebt es ſich auf, ſetzt es ſich ſchlechthin, ſo hebt es das Nicht-Ich auf — und doch ſollten beide *geſetzt* ſeyn. Dieſer Widerſpruch iſt nicht löſbar, als nur dadurch, daß das Ich ſich das Nicht-Ich gleich ſetzt. Allein dem widerſtrebt die Form des Nicht-Ichs. Mithin kann es dem Nicht-Ich nur Realität *mittheilen*, es kann das Nicht-Ich nur ſetzen als Realität, verbunden mit Negation. Das Nicht-Ich hat alſo ſo lange *keine* Realität, als es dem Ich nur *entgegengeſetzt*, d. h. reines, abſolutes Nicht-Ich iſt; ſobald ihm Realität mitgetheilt wird, muß es in den Inbegriff aller Realität, ins Ich, geſetzt werden, d. i. es muß aufhören, *reines* Nicht-Ich zu ſeyn. Um es nämlich in ſich ſetzbar zu machen (was nothwendig iſt, da es zwar dem Ich entgegen — aber doch *geſetzt* ſeyn ſoll), iſt das Ich ſchlechthin genöthigt, ihm ſeine Form, die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzutheilen. Dieſer Form aber widerſtrebt die Form des

urſprünglich entgegengeſetzten Nicht-Ichs; mithin iſt die Uebertragung der Form des Ichs an das Nicht-Ich nur durch Syntheſis beider möglich, und aus dieſer übergetragenen Form des Ichs, der urſprünglichen Form des Nicht-Ichs, und der Syntheſis dieſer beiden entſtehen die Kategorien, durch welche allein das urſprüngliche Nicht-Ich Realität erhält (vorſtellbar wird), eben deßwegen aber aufhört, abſolutes Nicht-Ich zu ſeyn.

Mithin iſt die Idee von Ding an ſich ſchlechterdings nicht, weder durch ein vor allem Ich geſetztes, noch durch das dem Ich urſprünglich entgegengeſetzte Nicht-Ich zu realiſiren. Aber ebenſo leicht könnte der Satz, daß im Ich alle Realität enthalten ſey, umgeſtoßen werden, wenn die theoretiſche Idee eines objektiven, außer dem Ich vorhandenen Inbegriffs aller Realität realiſirbar wäre. Wir räumen es ein, daß die höchſte Syntheſis, durch welche die theoretiſche Vernunft den Widerſtreit zwiſchen Ich und Nicht-Ich zu löſen verſucht, irgend ein x iſt, in welchem dieſe beide Realitäten, das Ich und das im Ich geſetzte Nicht-Ich, als einem Inbegriff aller Realität, vereinigt werden ſollen, daß demnach dieſes x als etwas außer dem Ich, alſo = Nicht-Ich, aber ebenſowohl als etwas außer dem Nicht-Ich, alſo = Ich, beſtimmt iſt, kurz, daß die theoretiſche Vernunft ſich genöthigt ſieht, zu einem abſoluten Inbegriff aller Realität = Ich = Nicht-Ich ſeine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das abſolute Ich als Inbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber dieſe höchſte Syntheſis der theoretiſchen Vernunft, die anders nichts, als der letzte Verſuch, den Widerſtreit zwiſchen Ich und Nicht-Ich beizulegen, iſt, wird für uns, obgleich ſie die abſolute Realität des abſoluten Ichs geradezu aufzuheben ſcheint, doch zugleich ſelbſt der vollgültigſte Bürge derſelben, weil das Ich niemals genöthigt ſeyn könnte, jenen Widerſtreit durch die Idee eines objektiven Inbegriffs aller Realität beizulegen, wäre nicht dieſer Widerſtreit erſt dadurch möglich geworden, daß das Ich urſprünglich und vor allem Nicht-Ich als Inbegriff aller Realität geſetzt iſt. Denn wäre dieſes nicht der Fall, ſo könnte das Nicht-Ich eine vom Ich unabhängige und mit der Realität des Ichs zugleich ſetzbare Realität haben, mithin gäbe es keinen

Widerſtreit zwiſchen beiden, alſo wäre auch keine Syntheſis und kein objektiver Inbegriff[1] widerſtreitender Realität nothwendig. Ebenſo wäre ohne jene Vorausſetzung, daß das abſolute Ich Inbegriff aller Realität ſey, keine praktiſche Philoſophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht-Ichs und Wiederherſtellung des abſoluten Ichs in ſeiner höchſten Identität, d. h. als Inbegriffs aller Realität, ſeyn muß[2].

[1] kein δοχεῖον (Zuſatz der erſten Auflage).

[2] Man kann ſich die Sache verſinnlichen. — Das abſolute Ich beſchreibt eine unendliche Sphäre, die alle Realität befaßt. Dieſer wird nun erſt eine andere, gleichfalls unendliche Sphäre entgegengeſetzt (nicht nur ausgeſchloſſen), die alle Negation befaßt (abſolutes Nicht-Ich). Dieſe Sphäre iſt alſo ſchlechthin = 0; jedoch erſt dann, wann die abſolute Sphäre der Realität ſchon beſchrieben iſt, und nur im Gegenſatz gegen dieſe möglich. Denn abſolute Negation bringt ſich nicht ſelbſt hervor, ſondern iſt nur im Gegenſatz gegen abſolute Realität beſtimmbar. Eine unendliche Sphäre außer einer, vorher geſetzten, gleichfalls unendlichen, iſt ſchon ein Widerſpruch, und ihr Geſetztſeyn außer dieſer ſchließt es ſchon in ſich, daß ſie abſolute Negation ſeyn muß. Denn wäre ſie dieß nicht, ſo wäre ſie nicht außer jener unendlichen Sphäre, ſondern fiele mit ihr zuſammen. Die abſolute Sphäre des Nicht-Ichs alſo, wenn ſie bloß ſchlechthin geſetzt würde, müßte das Ich ganz aufheben, denn eine unendliche Sphäre duldet keine andere außer ihr. Aber eben deßwegen müßte umgekehrt auch die Sphäre des Ichs die des Nicht-Ichs aufheben, wenn jene als unendlich geſetzt iſt. Und doch ſollen beide geſetzt ſeyn. Mithin bleibt zunächſt nichts übrig, als ein Streben des Ichs, jene unendliche Sphäre des Nicht-Ichs in ſeine Sphäre zu ziehen, denn ſie ſoll geſetzt werden, und Setzen überhaupt iſt nur im Ich möglich. Allein dem widerſtrebt die abſolute Negation dieſer Sphäre, mithin iſt ſie nur mit Negation in jener ſetzbar. Alſo wird die unendliche Sphäre der Negation, wenn ſie in die unendliche Sphäre der Realität geſetzt werden ſoll, eine endliche Sphäre der Realität, d. h. ſie iſt nothwendig nur als Realität, mit Negation verbunden, in derſelben ſetzbar. Dadurch entſteht alſo zugleich Einſchränkung des Ichs; die Sphäre des Ichs wird zwar nicht ganz aufgehoben, aber es iſt nothwendig, daß Negation, d. h. Schranke in ſie geſetzt werde. Nun kann die endliche Sphäre ſtreben, ſelbſt die unendliche in ſich zurückzuziehen und ſich zum Mittelpunkt der geſammten Sphäre zu machen, von dem aus die Strahlen der Unendlichkeit ſo gut als die Schranken der Endlichkeit ausgehen, was ſich widerſpricht. Iſt nur der Widerſtreit zwiſchen Ich und Nicht-Ich in der höchſt möglichen Syntheſis (Ich = Nicht-Ich) ausgedrückt, ſo bleibt, um ihn zu löſen, nichts mehr übrig, als gänzliche Zerſtörung der endlichen Sphäre, d. h. Erweiterung derſelben bis zum Zuſammenfallen mit der unendlichen (praktiſche Vernunft).

(Anmerkung in der erſten Auflage.)

§. 11.

Enthält das Ich alle Realität, ſo iſt es unendlich. Denn wodurch anders ſollte es begränzt werden, als entweder durch eine Realität außer ihm, was (§. 10) unmöglich iſt, oder durch eine Negation außer ihm, was abermals unmöglich iſt, ohne es ſelbſt vorher als ſchlechthin nichtbegränzt zu ſetzen, da Negation als ſolche nur im Gegenſatz gegen ein Abſolutes beſtimmbar iſt, oder durch ſich ſelbſt, dann wäre es nicht ſchlechthin, ſondern unter Bedingung einer Gränze geſetzt, was abermals unmöglich iſt. — Das Ich muß ſchlechthin unendlich ſeyn. Wäre eines ſeiner Attribute endlich, ſo wäre es dieſem Attribute zufolge ſelbſt endlich, alſo zugleich unendlich und endlich. Demnach müſſen auch alle Attribute des Ichs unendlich ſeyn. Denn das Ich iſt nur durch das, was es iſt, d. h. durch ſeine Attribute, unendlich. — Könnte man die Realität des Ichs in mehrere Theile zerlegen, ſo würden dieſe Theile entweder die Unendlichkeit der Realität beibehalten oder nicht. Im erſtern Falle gäbe es ein Ich außer dem Ich (denn wo Unendlichkeit iſt, da iſt Ich), eine Unendlichkeit außer der Unendlichkeit, was ungereimt iſt; im andern Falle könnte das Ich durch Theilung aufhören, d. h. es wäre nicht unendlich, es wäre nicht abſolute Realität. Das Ich iſt alſo untheilbar. Iſt es untheilbar, ſo iſt es auch unveränderlich. Denn da es durch nichts außer ſich verändert werden kann (§. 8), ſo müßte es durch ſich ſelbſt verändert werden, alſo müßte ein Theil deſſelben den andern beſtimmen, d. h. es wäre theilbar. Das Ich ſoll aber immer ſich ſelbſt gleich, und abſolute außerhalb alles Wechſels geſetzte Einheit ſeyn.

§. 12.

Wenn Subſtanz das Unbedingte iſt, ſo iſt das Ich die einige Subſtanz. Denn gäbe es mehrere Subſtanzen, ſo gäbe es ein Ich außer dem Ich, was ungereimt iſt. Demnach iſt alles, was iſt, im Ich, und außer dem Ich iſt nichts. Denn das Ich enthält alle Realität (§. 8), und alles, was iſt, iſt durch Realität. Alſo iſt alles im Ich. — Ohne Realität iſt nichts, nun iſt keine Realität außer dem

Ich, alſo iſt nichts außer dem Ich. Iſt das Ich die einzige Subſtanz, ſo iſt alles, was iſt, bloßes Accidens des Ichs.

Wir ſtehen an der Grenze alles Wiſſens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorſtellen verſchwindet. Alles iſt nur im Ich und für das Ich. Das Ich ſelbſt iſt nur für ſich ſelbſt. Um irgend etwas anders zu finden, müſſen wir ſchon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andere Wahrheit — aber zum Ich nur durch das Ich, deßwegen, weil es nur inſofern iſt, als es nur für ſich ſelbſt, und für alles, was außer ihm iſt, nichts, d. h. gar kein Objekt iſt; denn es iſt bloß, nicht inſofern es gedacht wird, ſondern inſofern es ſich ſelbſt denkt.

Um Wahrheit zu finden, mußt du ein Princip aller Wahrheit haben: ſetze es ſo hoch als du willſt, es muß doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erſt ſuchen willſt. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich ſelbſt hervorbringſt, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich iſt, und dieſes nur durch ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt iſt, ſo iſt alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beſchreibſt, indem du dich ſelbſt als Ich ſetzſt, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit iſt. Alles iſt nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philoſophie ihr Ἓν καὶ πᾶν gefunden, nach dem ſie bisher als dem höchſten Preiſe des Siegs gerungen hat[1].

Anmerkung. Ihr wollt mit eurem abgeleiteten Begriff von Subſtantialität des Nicht-Ichs die höchſte des abſoluten Ichs meſſen: Oder glaubt ihr, daß ihr den Urbegriff der Subſtantialität im Nicht-Ich gefunden habt?

Freilich hat die Philoſophie ſchon längſt einen Begriff von Subſtantialität des Nicht-Ichs aufgeſtellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müßt ihr nothwendig auch das Nicht-Ich, deſſen

[1] Auf meinem Ich ruht alles Daſeyn: mein Ich iſt alles, in ihm und zu ihm iſt alles, was iſt: ich nehme mein Ich hinweg und alles, was iſt, iſt nichts. (Zuſatz der erſten Auflage.)

Urform Vielheit iſt, zur Identität erheben und dem Ich gleichſam aſſimiliren. Damit es nicht als Nicht-Ich, d. h. als Vielheit, mit eurem Ich zuſammenfalle, ſetzt es eure Einbildungskraft in den Raum; damit aber euer Ich, indem es, um die Syntheſis zu vollbringen, die Vielheit aufnimmt, nicht ganz zerſtreut werde, ſetzt ihr die Vielheit ſelbſt in Wechſel (Succeſſion), und für jeden Punkt des Wechſels wieder dasſelbe, durch ein identiſches Streben beſtimmte, Subjekt; ſo erhaltet ihr vermittelſt der Syntheſis ſelbſt und der mit der Syntheſis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechſel beharrendes Objekt — eine übergetragene (gleichſam geliehene) Subſtantialität, die aber eben deßwegen nicht begreiflich iſt, ohne eine urſprüngliche, nicht übergetragene, Subſtantialität des abſoluten Ichs vorauszuſetzen, deren Begriff auch allein der kritiſchen Philoſophie möglich machte, den Urſprung der Kategorie der Subſtanz ins Reine zu bringen.

Spinoza war es, der vorher ſchon jenen Urbegriff der Subſtantialität in ſeiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daß urſprünglich allem Daſeyn ein reines unwandelbares Urſeyn, allem Entſtehenden und Vergehenden etwas durch ſich ſelbſt Beſtehendes zu Grunde liegen müßte, in welchem und durch welches erſt alles, was Exiſtenz hätte, zur Einheit des Daſeyns gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß dieſe unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar ſey. Man hielt ihm den abſtrahirten Begriff von Subſtantialität der Erſcheinungen entgegen — (denn, ſolange der Urbegriff nicht entdeckt war, war der abgeleitete, übergetragene, obgleich vor aller Erfahrung, doch nur in Bezug auf ſie mögliche Begriff von Subſtantialität der Erſcheinungen ein bloß abſtrahirter Begriff) — als ob Spinoza dieſen nicht recht gut gekannt und unzähligemal erklärt gehabt hätte, daß es ihm nicht um das in Zeit und Wechſel Beharrende, ſondern um das außer aller Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit Geſetzte zu thun ſey, daß jener abgeleitete Begriff ſelbſt ohne den Urbegriff keinen Sinn und keine Realität habe u. ſ. w. Man ſuchte alſo, das Unbedingte durchs Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg iſt bekannt.

§. 13.

Wenn außer dem Ich nichts iſt, ſo muß das Ich alles in ſich, d. h. ſich gleich ſetzen. Alles, was es ſetzt, muß nichts, als ſeine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit ſeyn. Das abſolute Ich kann ſich zu nichts beſtimmen, als überall unendliche Realität, d. h. ſich ſelbſt zu ſetzen.

Wollen wir das Setzende, weil wir kein anderes Wort haben, Urſache, und eine Urſache, die nichts außer ſich, alles in ſich ſelbſt, ſich gleich ſetzt, immanente Urſache nennen, ſo iſt das Ich immanente Urſache alles deſſen, was iſt. Was alſo iſt, iſt nur dadurch, daß es Realität hat. Sein Weſen (Essentia) iſt Realität, denn es verdankt ſein Seyn (Esse) nur der unendlichen Realität; es iſt nur inſofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgetheilt hat. Das Ich iſt alſo nicht nur Urſache des Seyns, ſondern auch des Weſens alles deſſen, was iſt. Denn alles, was iſt, iſt nur durch das, was es iſt, d. i. durch ſein Weſen, durch ſeine Realität, und Realität iſt nur im Ich. (Wer alle dieſe Sätze mit Sätzen widerlegen will, auf die wir ſelbſt ſpäterhin kommen müſſen, mag es immerhin thun. Er wird aber finden, daß er ſich die Mühe hätte erſparen können, und daß der Widerſpruch, der die hier aufgeſtellten Sätze erwartet, gerade Problem der ganzen Philoſophie iſt. Doch wird er einräumen, daß vor der Antitheſis Theſis, und beide vor der Syntheſis vorhergehen müſſen).

§. 14.

Die höchſte Idee, welche die Cauſalität der abſoluten Subſtanz (des Ichs) ausdrückt, iſt die Idee von abſoluter Macht.

Kann man das Reine mit empiriſchem Maße meſſen? Könnt ihr euch nicht von allen empiriſchen Beſtimmungen jener Idee, die eure Imagination euch zuführt, losreißen, ſo ſuchet die Schuld eures Mißverſtändniſſes nicht in der Idee, ſondern in euch ſelbſt. Dieſe Idee iſt ſo ferne von allem Empiriſchen, daß ſie ſich nicht nur darüber erhebt, ſondern es ſogar vernichtet. —

Auch für Spinoza war ſie einzige Bezeichnung der Cauſalität der

absoluten Subſtanz. Die absolute Macht der einigen Subſtanz iſt ihm das Letzte, ja vielmehr das Einige. In ihr iſt, nach Spinoza, keine Weisheit, denn ihr Handeln ſelbſt iſt Geſetz; kein Wille, denn ſie handelt aus der Selbſtmacht ihres Weſens, aus der Nothwendigkeit ihres Seyns. Sie handelt nicht zufolge einer Beſtimmung, durch irgend eine außer ihr vorhandene Realität (ein Gut, eine Wahrheit); ſie handelt nach ihrem Weſen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seyns aus unbedingter Macht. Ihr Weſen ſelbſt iſt nur dieſe Macht[1].

Dieſe erhabenſte Idee im Syſteme Spinozas fand man nicht nur theoretiſch falſch, ſondern auch durch praktiſche Gründe widerlegbar. Dieſe Idee, ſagte man, hebe alle Begriffe von freier, obwohl durch Geſetze beſtimmter Weisheit auf, weil man ſich nämlich einerſeits nicht zu der reinen Vorſtellung einer abſoluten Macht, die nicht nach Geſetzen außer ſich, ſondern nur durch die Geſetze ihres Seyns, durch ihr Seyn ſelbſt, als ſolches, handelt, erhoben hatte, und andererſeits, weil man nicht bedachte, daß jener Begriff von Weisheit, da er nur unter Vorausſetzung einer Einſchränkung denkbar iſt, ſelbſt ein Unding ſeyn müßte, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens abſolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit ihres Weſens ſchlechthin handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend, nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückſeligkeit, ſondern Macht ſchlechthin iſt, vorausgeſetzt wird.

Anmerkung. Freilich hat Kant von Moralität und verhältnißmäßiger Glückſeligkeit als dem höchſten Gut und dem letzten Endzwecke geſprochen. Aber er wußte es ſelbſt am beſten, daß Moralität ohne höhern Endzweck ſelbſt keine Realität habe, daß ſie Einſchränkung, Endlichkeit vorausſetze und nicht als letztes Ziel ſelbſt, ſondern nur als

[1] Eth. Lib. I, Prop. XXXI. — Prop. XXXII: Deus non agit ex ratione boni, sed ex naturae suae perfectione. Qui illud statuunt, videntur aliquid extra Deum ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat, quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere. — Prop. XXXIII: Dei potentia est ipsius essentia.

Annäherung zu demſelben denkbar ſey. Eben ſo vermied er überall, ſich über das Verhältniß von Glückſeligkeit zur Moralität beſtimmt zu erklären, unerachtet er wohl wußte, daß Glückſeligkeit als bloßes Ideal der Einbildungskraft nichts als ein Schema ſey, durch welches die praktiſche Vorſtellbarkeit des Nicht-Ichs vermittelt werde[1], alſo nicht zum letzten (Endzweck) gehören könne, da dieſer auf Identifikation des Nicht-Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Zernichtung desſelben als Nicht-Ichs, geht, daß demnach das Streben nach empiriſcher Glückſeligkeit (als einer durch Natur bewirkten Uebereinſtimmung der Objekte mit dem Ich) ſelbſt unvernünftig ſey, ohne vorauszuſetzen, daß

[1] Da das Nicht-Ich Gegenſtand eines durch Freiheit beſtimmten Strebens des Ichs werden ſoll, ſo muß es von der Form der Bedingtheit zur Form der Unbedingtheit geſteigert werden. Allein, da das Nicht-Ich als Nicht-Ich Gegenſtand dieſes Strebens ſeyn ſoll, ſo kann dadurch nur ſinnliche, d. h. imaginirbare Unbedingtheit, d. h. Erhebung des Nicht-Ichs ſelbſt zu einer Form, die durch keine Form des Verſtandes oder der Sinnlichkeit erreichbar iſt, entſtehen.

Eine ſolche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten iſt nur durch die Einbildungskraft gedenkbar. Die Idee von Glückſeligkeit entſteht alſo urſprünglich durch eine bloß theoretiſche Operation. Praktiſch vorgeſtellt aber iſt ſie nichts als nothwendige Zuſammenſtimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich, und da dieſe Zuſammenſtimmung eine unendliche Aufgabe für das Ich iſt, bleibt ſie ſelbſt in praktiſcher Bedeutung eine Idee, die nur in unendlichem Fortſchritt realiſirt wird. Aber in praktiſcher Bedeutung iſt ſie auch ganz identiſch mit dem letzten Endzweck des Ichs, und inſofern, da Moralität ſtufenweiſe Annäherung zum letzten Endzweck iſt, kann ſie freilich als das, nur durch Moralität realiſirbare, mit Moralität immer in gleichem Verhältniß ſtehende, vorgeſtellt werden. Und in dieſer Bedeutung allein kann Kant Glückſeligkeit im Verhältniß mit Moralität gedacht haben. Man kann empiriſche Glückſeligkeit als zufällige Uebereinſtimmung der Objekte mit unſerm Ich erklären. Empiriſche Glückſeligkeit kann alſo unmöglich als im Zuſammenhang mit Moralität gedacht werden. Denn dieſe geht nicht auf zufällige, ſondern auf nothwendige Uebereinſtimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich. Reine Glückſeligkeit beſteht alſo gerade in Erhebung über die empiriſche Glückſeligkeit, die reine ſchließt die empiriſche nothwendig aus. Aber es iſt ſehr begreiflich, warum man bei Kant, ſo oft von Glückſeligkeit die Rede war, immer empiriſche Glückſeligkeit verſtand; aber zu verwundern iſt, daß, ſoviel ich weiß, noch niemand die moraliſche Verderblichkeit eines ſolchen Syſtems gerügt hat, das empiriſche Glückſeligkeit als mit Moralität, nicht durch inneren Zuſammenhang, ſondern bloß durch äußere Cauſalität verbunden vorſtellt.

das letzte Ziel alles Strebens nicht sie selbst, sondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre sey[1], daß wir also ins Unendliche fort streben müssen, nicht glückselig zu werden, sondern der Glückseligkeit gar nicht mehr zu bedürfen, ja ihrer ganz unfähig zu werden, und unser Wesen selbst zu einer Form zu erheben, die der Form der Glückseligkeit sowohl, als der ihr entgegengesetzten Form geradezu widerspricht.

* * *

Das absolute Ich nämlich fordert schlechthin, daß das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. daß es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte. Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beschränkte, Ich moralisches Gesetz ist, ist für das unendliche Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit und in seinem bloßen Seyn gegeben. Das unendliche Ich ist bloß insofern, als es sich selbst gleich, als es durch seine bloße Identität bestimmt ist; es soll nicht erst sein Seyn bloß durch Identität mit sich selbst bestimmen. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz, und ist seiner Causalität nach bloß als absolute, sich selbst gleiche, Macht bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es bloß in Bezug auf Endlichkeit stattfindet, hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein bloßes Naturgesetz[2] des Ichs aufstellt. — Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst Schema des Naturgesetzes, wodurch

[1] Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht-Ichs mit sich selbst, so würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinstimmung der Objekte mit unserem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine solche Uebereinstimmung in Bezug auf unsere ganze Thätigkeit (die vom untersten Grade an bis zum höchsten auf nichts anders denn Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinstimmung als Begünstigung (nicht als Belohnung), als ein freiwilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterstützung, die sie unserer gesammten (nicht nur unserer moralischen) Thätigkeit angedeihen läßt.

[2] Man kann also auch sagen, der letzte Endzweck des Ichs sey, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen.

das Seyn des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als Seyend vorgestellt wird, muß jenes als Gefordert vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist (§. 7), so muß das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als Seyend, sondern als Gefordert vorstellen, und das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist demnach dieses: Sey absolut — identisch mit dir selbst[1].

Allein insofern dieses Gesetz auf ein moralisches Subjekt, d. h. auf ein durch Wechsel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden soll, widerstrebt dieses jener Form der Identität schlechthin, und das Gesetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgesetz des endlichen Ichs: Sey identisch, widerstrebt nämlich das Naturgesetz desselben Ichs, kraft dessen es nicht identisch — d. h. Vielheit — nicht seyn soll, sondern — ist. Dieser Widerstreit zwischen dem Moral- und zwischen dem Naturgesetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nämlich das des Hervorbringens in der Zeit vermittelt werden, so daß nun jenes Gesetz, das auf eine Forderung des Seyns geht, zu einer Forderung des Werdens wird. Das moralische Urgesetz, in seiner ganzen Versinnlichung ausgedrückt, lautet daher so: werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjektiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten. (Das reine moralische Urgesetz schließt schon alle subjektiven Formen [alle Formen, die nur dem durch Objekte bedingten Ich angehören] aus, und fordert geradezu: sey identisch! Diesem Gesetz aber widerstreben eben jene Formen schlechthin, mithin ist eine Synthesis nothwendig, in die sie selbst, aber nicht mehr als

[1] Dieses Gesetz läßt sich durch alle der Urform der Identität untergeordneten Formen verfolgen. Der Quantität nach ausgedrückt heißt es: sey schlechthin Eines. Der Qualität nach: setze alle Realität in dich, d. h. alle Realität dir gleich. Der Relation nach: sey von aller Relation, d. i. von aller Bedingtheit, frei. — Der Modalität nach: setze dich außer aller Sphäre des Daseyns, setze dich in die Sphäre des reinen absoluten Seyns (unabhängig von aller Form der Zeit u. s. w.).

Formen des Subjekts [des Endlichen], sondern als Formen des Absoluten aufgenommen werden [1]).

(Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem Fortschritt, und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das absolute Ich ist das einige Ewige, aber eben deßwegen muß das endliche Ich, da es strebt identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als Seyend gesetzt ist, in sich als Werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende, d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. — Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der Welt

[1] Verfolgen wir dieses schematisirte Gesetz wiederum durch die untergeordneten Formen, so erhält man folgende Gesetze: der Quantität nach: werde schlechthin Eines. (Was erst Einheit wird, setzt Vielheit in sich voraus, und wird es nur durch Erhebung derselben zur Einheit; also ist jener Ausdruck identisch mit diesem: erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir selbst beschlossene Totalität). Der Qualität nach: werde Realität schlechthin. (Was Realität wird, wird es im Streit gegen Negation, also kann es auch so ausgedrückt werden: erhebe die Negation in dir zur Realität, d. h. gib dir eine Realität, die ins Unendliche fort [in der Zeit] nie aufgehoben werden kann). — Der Relation nach: werde absolut unbedingt, strebe nach absoluter Causalität — abermals Ausdruck eines ursprünglichen Widerstreits, also ebenso viel als: mache die passive Causalität in dir identisch mit der aktiven (bringe Wechselwirkung hervor, mache, daß, was passive Causalität in dir ist, zugleich aktive, und was aktive ist, passive werde). Der Modalität nach: strebe, dich in die Sphäre des absoluten Seyns, unabhängig vom Zeitwechsel, zu setzen. Streben ist nur in der Zeit möglich, mithin ist ein Streben, sich außer alles Zeitwechsels zu setzen, ein Streben in aller Zeit. Also kann jenes Gesetz auch so ausgedrückt werden: Werde ein nothwendiges Wesen, ein Wesen, das in aller Zeit beharrt.

iſt ihre Zernichtung, als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu dieſem Endzweck findet nur unendliche Annäherung ſtatt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unſterblichkeit.

Gott in theoretiſcher Bedeutung iſt Ich = Nicht-Ich, in praktiſcher abſolutes Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet. Inſofern das unendliche Ich ſchematiſch als letztes Ziel des endlichen, alſo außer demſelben vorgeſtellt wird, kann Gott in der praktiſchen Philoſophie zwar als außer dem endlichen (ſchematiſch), aber nur als identiſch mit dem unendlichen vorgeſtellt werden.

* * *

Aus dieſen Deduktionen erhellt, daß die Cauſalität des unendlichen Ichs ſchlechterdings nicht als Moralität, Weisheit u. ſ. w., ſondern nur als abſolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerſtrebendes, ſelbſt nicht das als unendlich vorgeſtellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgeſtellt werden kann: daß alſo auch das Moralgeſetz, ſelbſt in ſeiner ganzen Verſinnlichung, nur in Bezug auf ein höheres Geſetz des Seyns, das, im Gegenſatz gegen das Geſetz der Freiheit, Naturgeſetz heißen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freilich werden diejenigen mit dieſen Deduktionen nicht zufrieden ſeyn, die das Ziel unſeres moraliſchen Strebens ſo nah und ſo tief als nur immer möglich zu ſtecken bemüht ſind — auch nicht diejenigen, die an den kantiſchen Buchſtaben und an den einzigen Punkt ihres empiriſchen Syſtems, den er ſcheinbar noch übrig ließ, ſchon wieder eine ſo große Menge von Poſtulaten der Glückſeligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glückſeligkeit nicht als identiſch mit dem letzten Endzweck, d. h. als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empiriſcher Glückſeligkeit, gedacht wird, ſie ſelbſt nicht einmal zu den Forderungen der moraliſchen Vernunft gehören kann, und doch nur dieſer Forderungen erlaubt ſind; — ebenſowenig diejenigen, die glauben konnten, daß Kant eine Erkenntniß, die er in der theoretiſchen Philoſophie für unmöglich hielt, in der praktiſchen für möglich halten, und alſo in dieſer die überſinnliche Welt (Gott u. ſ. w.) wieder als etwas außer dem Ich, als

Objekt aufſtellen könne, als ob nicht, was Objekt iſt, möge es nun zum Objekt geworden ſeyn wodurch es wolle, auch für die theoretiſche Philoſophie Objekt, d. h. erkennbar, werden müßte. (Was nur Objekt iſt, muß auch erkennbar ſeyn im kantiſchen Sinne des Worts, d. h. ſinnlich anſchaubar und durch Kategorien denkbar. — Siehe unten). — Freilich führt nach Kant das Ueberſinnliche in der theoretiſchen Philoſophie auf Widerſprüche, weil dieſe alles Abſolute (alles Ich) zernichtet; freilich führt nach eben demſelben die praktiſche Philoſophie ins überſinnliche Gebiet, weil ſie umgekehrt alles Theoretiſche vernichtet, und das, was allein intellektual angeſchaut wird (das reine Ich), wiederherſtellt, aber da wir nur durch Wiederherſtellung des abſoluten Ichs in die überſinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, als nur das Ich, wieder finden? — alſo keinen Gott als Objekt, überhaupt kein Nicht-Ich, keine empiriſche Glückſeligkeit u. ſ. w., bloßes reines abſolutes Ich!

§. 15.

Das Ich iſt, weil es iſt, ohne alle Bedingung und Einſchränkung. Seine Urform iſt die des reinen, ewigen Seyns; von ihm kann man nicht ſagen: es war, es wird ſeyn, ſondern ſchlechthin: es iſt. Wer es anders denn nur durch ſein Seyn ſchlechthin beſtimmen will, muß es in die empiriſche Welt herabziehen. Es iſt ſchlechthin, alſo außer aller Zeit geſetzt, die Form ſeiner intellektualen Anſchauung iſt Ewigkeit. Es iſt unendlich durch ſich ſelbſt; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, ſich vorſtellt, vielmehr iſt es die beſtimmteſte, in ſeinem Weſen ſelbſt enthaltene, Unendlichkeit, ſeine Ewigkeit iſt ſelbſt die Bedingung ſeines Seyns. Inſofern das Ich ewig iſt, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer iſt nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man ſpricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d. i. von einem Daſeyn in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (aeternitas) iſt Seyn in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieſer widerſtrebt das Daſeyn des Nicht-Ichs in beſtimmter Zeit, welchen Widerſtreit dann die tranſcendentale

Einbildungskraft durch das Daſeyn zu aller Zeit, d. h. durch die Vorſtellung empiriſcher Ewigkeit, vereiniget [1]. Allein dieſe empiriſche Ewigkeit (figürlich durch eine immerfort verlängerte Linie darſtellbar) iſt ſelbſt ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann alſo unmöglich auf das abſolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übergetragen werden. Das Endliche dauert; die Subſtanz ſchlechthin iſt, durch ihre unendliche Macht, zu ſeyn.

Anmerkung 1. Auch Spinoza hatte gegen dieſen Begriff von Dauer, als Form des abſoluten Seyns, zu kämpfen. Ewigkeit iſt ihm Form reiner intellektualer Anſchauung, aber nicht relative, empiriſche, ſondern abſolute, reine Ewigkeit, Dauer, ſelbſt Dauer in aller Zeit nichts als eine Form des (empiriſch-bedingten) Subjekts, die aber ſelbſt nur durch die höhere Form des ewigen Seyns möglich wird. Verſteht man unter Ewigkeit empiriſche Ewigkeit, ſo war ihm die abſolute Subſtanz nicht — ewig, d. h. überall nicht durch dieſe Form beſtimmbar, weder in beſtimmter, noch in aller Zeit, ſondern in gar keiner Zeit exiſtirend [2].

[1] Der Gang aller Syntheſis iſt der, daß ſie, was im abſolut Geſetzten abſolut geſetzt iſt, im Entgegengeſetzten bedingt (mit Einſchränkung) ſetzt. So iſt das Nicht-Ich in ſeiner urſprünglichen Entgegenſetzung abſolut, deßwegen aber auch als ſchlechthin = o geſetzt, denn ein unbedingtes Nicht-Ich iſt ein Widerſpruch, d. h. ſchlechthin nichts. Nun erhält zwar das Nicht-Ich in der Syntheſis Realität, verliert aber eben dadurch ſeine Unbedingtheit, d. h. es wird Realität mit Negation verbunden, bedingte (limitirte) Realität. So iſt das Nicht-Ich urſprünglich außerhalb aller Zeit geſetzt, wie das Ich, dafür aber auch ſchlechthin = o; erhält es Realität, ſo verliert es dadurch ſein Geſetztſeyn außer aller Zeit, und wird in beſtimmte Zeit, durch eine neue Syntheſis endlich in alle Zeit geſetzt, d. h. die abſolute Ewigkeit des Ichs wird im Nicht-Ich, ſofern es Realität durchs Ich erhält, empiriſche Ewigkeit.

[2] Eth. L. V, Prop. XXIII. Schol.: — aeternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis igitur non recordemur, nos ante corpus extitisse, sentimus tamen, mentem nostram,

Anmerkung 2. Nun iſt es auch Zeit, das Ich ſelbſt vollends ganz zu beſtimmen, und allen möglichen Vermengungen mit andern Begriffen vorzukommen. Oben beſtimmten wir das Ich bloß als das, was ſchlechterdings niemals Objekt werden kann. Wollten wir alſo vom Ich als Objekt etwas ausſagen, ſo würden wir allerdings in einen dialektiſchen Schein verfallen. Denn inſofern es Objekt einer bloßen Idee wäre, hätte es allerdings keine Realität, und inſofern es überhaupt Objekt wäre, müßten wir, um es als ſolches zu realiſiren, auf eine objektive Anſchauung hinausgehen, was nothwendig auf Widerſprüche führte.

Allein wir haben das Ich ſelbſt bloß dadurch beſtimmt, daß es ſchlechterdings nicht Objekt werden könne; wir haben ferner gezeigt, daß es ebenſowenig eine bloße Idee ſeyn kann, daß alſo hier die einzigmögliche intellektuale Anſchauung gegeben ſey. Ich wünſchte ſehr, irgend eine Deduktion des abſoluten Ichs aus Begriffen zu ſehen. Eben deßwegen behauptete Kant, daß keine Philoſophie aus Begriffen möglich ſey, weil er wußte, daß die einzig mögliche Philoſophie, die kritiſche, auf einem letzten Grund beruhe, der durch keine objektiven Begriffe erreicht wird. Daß eine Deduktion des Ichs aus bloßen Begriffen unmöglich ſey, hat Kant ſchon dadurch angedeutet, daß er den urſprünglichen Satz: Ich bin! der keine Folge des Satzes: Ich denke, ſondern in dieſem enthalten iſt [1], als vor allen Begriffen vorhergehend, und

quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam tempore definiri s. per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici potest durare, ejusque existentia certo tempore definiri, quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet, rerum existentiam tempore determinandi easque sub duratione concipiendi.

Ebenſo ſtark erklärt er ſich auch in ſeinen Briefen gegen dieſe Verwechslung der Ewigkeit und der Dauer, ſo wie überhaupt gegen alle Vermiſchung der reinen Urbegriffe des Seyns mit den abgeleiteten Formen der empiriſchen Exiſtenz. S. vorzüglich Opp. posth. p. 467.

[1] Das abſolute Ich iſt ohne allen Bezug auf Objekte, alſo nicht dadurch, daß es überhaupt denkt, ſondern dadurch, daß es nur ſich ſelbſt denkt. Eben

ſie nur, gleichſam als Vehikel, begleitend, aufgeſtellt hat. Will man aber, daß es gar kein abſolutes Ich gebe, ſo muß nach dem Obigen nicht nur alle Freiheit, ſondern ſelbſt alle Philoſophie geleugnet werden. Denn ſelbſt der niedrigſte Grad von Spontaneität in der theoretiſchen Philoſophie offenbart eine urſprüngliche Freiheit des abſoluten Ichs ſo gut, als der höchſt-mögliche in der praktiſchen Philoſophie. Auch iſt durch Leugnung des abſoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn, wenn das Daſeyn eines empiriſch-bedingten Ichs nicht durch Vorausſetzung eines abſoluten Ichs erklärt werden kann, ſo bleibt keine andre Erklärung übrig, als aus dem abſoluten Nicht-Ich, d. h. aus dem Princip alles Dogmatismus, das ſich ſelbſt widerſpricht. Mithin iſt mit Aufhebung eines abſoluten Ichs nicht nur eine beſtimmte, ſondern alle Philoſophie aufgehoben. Die Behauptung eines abſoluten Ichs iſt

1) nichts weniger als transſcendente Behauptung, ſo wenig als der praktiſche Uebergang ins überſinnliche Gebiet transſcendent iſt. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung transſcendent iſt, die das Ich überfliegen will, ſo muß die Behauptung eines abſoluten Ichs die immanenteſte aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philoſophie ſeyn. Die Behauptung eines abſoluten Ichs würde allerdings transſcendent, wenn ſie über das Ich hinausginge, d. i. wenn ſie ihm zugleich ſein Daſeyn als Objekt beſtimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung iſt ja gerade der, daß das Ich ſchlechterdings kein Objekt ſey, und daß es alſo unabhängig von allem Nicht-Ich, ja ſogar alles Nicht-Ich urſprünglich ausſchließend, ſein Seyn in ſich ſelbſt habe, ſich ſelbſt hervorbringe. In der tranſcendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedeckte Paralogismus nicht beim reinen Ich ſtehen, vielmehr ſucht er das durch Nicht-Ich bedingte, alſo ſelbſt zum Objekt gewordene Ich als Objekt einerſeits und doch andrerſeits als Ich, d. h. als abſolute Subſtanz, zu realiſiren. Das abſolute Ich aber

deßwegen konnte Carteſius mit ſeinem Cogito, ergo sum, nicht weit kommen. Denn er ſetzte dadurch als Bedingung des Ichs ſein Denken überhaupt, d. h. er hatte ſich nicht bis zum abſoluten Ich erhoben.

realiſirt ſich ſelbſt; ich darf, um zu ſeinem Seyn zu gelangen, nicht über ſeine Sphäre hinausgehen, und der Satz: Ich bin! unterſcheidet ſich eben dadurch als der einzige, mit keinem andern vergleichbare, von allen Exiſtentialſätzen. Der ganze Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie beruht alſo gerade darauf, daß man das, was bloß dem abſoluten Ich zukömmt, durch ein Objekt realiſiren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerſtörung des abſoluten Ichs und Realiſirung des abſoluten Nicht-Ichs [= Ich], d. i. des Dings an ſich).

„Ich denke, Ich bin!" das ſind lauter analytiſche Sätze. Aber die transſcendentale Dialektik macht das Ich zum Objekt, und ſagt: was denkt, iſt; was als Ich gedacht wird, iſt Ich. Dieß iſt ein ſynthetiſcher Satz, wodurch ein Denkendes überhaupt als Nicht-Ich geſetzt wird. Ein Nicht-Ich aber bringt ſich nicht ſelbſt durch ſein Denken hervor, wie Ich!

Das abſolute Ich iſt

2) ebenſowenig gleichbedeutend mit dem logiſchen Ich. Im bloß empiriſchen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf logiſches Subjekt und auf Beſtimmbarkeit meines Daſeyns in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anſchauung das Ich ſich als abſolute Realität außerhalb aller Zeit hervorbringt. Wenn wir alſo vom abſoluten Ich ſprechen, wollen wir nichts weniger als das logiſche im Bewußtſeyn enthaltene Subjekt bezeichnen. Allein dieſes logiſche Subjekt iſt doch ſelbſt nur durch die Einheit des abſoluten Ichs möglich. (Mein empiriſches Ich wird in Wechſel geſetzt, damit es aber doch wenigſtens im Wechſel ſich gleich bleibe, ſtrebt es, die Objekte ſelbſt, durch die es in Wechſel geſetzt wird, zur Einheit zu erheben — [Kategorien] — und beſtimmt durch die Identität ſeines Strebens die Identität ſeines Daſeyns als eines im Wechſel der Zeit beharrenden Princips der Vorſtellungen). Die Einheit des Bewußtſeyns beſtimmt alſo nur Objekte, kann aber nicht hinwiederum das Ich als Objekt beſtimmen; denn als reines Ich kommt es im Bewußtſeyn gar nicht vor, und käme es darin vor, ſo könnte es doch als reines Ich nie zum Nicht-Ich werden; als empiriſches Ich aber hat es gar keine Realität, als nur

in der Einheit der Apperception, und bloß in Bezug auf Objekte. Ich denke! iſt bloßer Ausdruck der Einheit der Apperception, die alle Begriffe begleitet, alſo nicht in intellektualer Anſchauung, wie der Satz: Ich bin! ſondern nur in Bezug auf Objekte, d. i. nur empiriſch, beſtimmbar. Es iſt Ausdruck nicht einer abſoluten, ſondern nur in Bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit, dadurch das Ich weder als Erſcheinung, noch als Ding an ſich (alſo überhaupt nicht als Ding), aber ebenſowenig als abſolutes Ich, ſondern nur als Princip eines in der bloßen Einheit des Denkens beſtimmten, alſo außer dem Denken alle Realität verlierenden Etwas beſtimmt wird. Dagegen iſt doch dieſes bloß denkbare, nur in der Einheit des Bewußtſeyns enthaltene Ich einzig nur durch eine urſprünglich und abſolut vorhandene Einheit eines abſoluten Ichs begreiflich. Denn gibt es kein abſolutes Ich, ſo begreift man nicht, wie ein Nicht-Ich ein logiſches Ich, eine Einheit des Denkens hervorbringen ſolle, überhaupt aber nicht, wie nur überhaupt Nicht-Ich möglich ſeyn ſolle, woher es auch kommt, daß jeder, der es verſucht das abſolute Ich in Gedanken aufzuheben, ſich alſobald genöthigt fühlt das Nicht-Ich ſelbſt zum Ich zu erheben. (Wie dieß auch bei Spinoza der Fall war). Denn es gibt ſchlechterdings nichts Denkbares für mich ohne Ich, wenigſtens ohne logiſches Ich, und logiſches Ich kann unmöglich durch Nicht-Ich, alſo nur durch abſolutes Ich hervorgebracht ſeyn.

Wenn alſo vom abſoluten Ich die Rede iſt, ſo reden wir

1) nicht vom logiſchen Ich, denn dieß iſt bloß in Bezug auf Objekt denkbar, und bloßer Ausdruck des Strebens des Ichs, ſeine Identität im Wechſel der Objekte zu erhalten. Eben deßwegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar iſt, iſt es ſelbſt Bürge des abſoluten Ichs und ſeiner abſoluten Identität.

2) Ebenſowenig vom abſoluten Subjekt in der tranſſcendentalen Dialektik, wodurch das logiſche Subjekt, das urſprünglich nichts als bloß formales Princip der Einheit des Denkens, bloßes Correlatum der Apperception iſt, als Objekt realiſirt werden ſoll, was ſich unmittelbar widerſpricht. Das dialektiſche Subjekt

entſteht durch bloße Abſtraction, und durch die paralogiſtiſche Vorausſetzung, daß das Ich im Bewußtſeyn als unabhängig vom Bewußtſeyn beſtimmbares Objekt denkbar ſey. Dadurch unterſcheidet ſich das dialektiſche Ich ebenſowohl vom logiſchen als vom reinen Ich. Denn keines von dieſen beiden iſt durch Abſtraktion entſtanden. Jenes iſt nichts als formales Princip der Einheit des Denkens (und alſo der Abſtraktion ſelbſt), dieſes iſt höher denn alle Abſtraktion, und nur durch ſich ſelbſt ſetzbar.

Das abſolute Ich iſt alſo weder bloß formales Princip, noch Idee, noch Objekt, ſondern reines Ich in intellektualer Anſchauung als abſolute Realität beſtimmt. Wer alſo einen Beweis fordert, „daß ihm außer unſrer Idee etwas entſpreche", der weiß nicht, was er fordert; denn 1) iſt es durch keine Idee gegeben, 2) realiſirt es ſich ſelbſt, es bringt ſich ſelbſt hervor, und braucht alſo nicht erſt realiſirt zu werden. Denn, ſollte es auch realiſirbar ſeyn, ſo würde die Handlung ſelbſt, durch die es realiſirt werden ſollte, es ſchon vorausſetzen, d. h. ſeine Realiſirung, als eines außer ſich ſelbſt geſetzten Etwas, hebt ſich ſelbſt auf. Es iſt entweder nichts, oder durch ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt — nicht als Objekt, aber als Ich realiſirt.

Die Philoſophie wird alſo gerade dadurch, daß das abſolute Ich als Princip aufgeſtellt wird, vor allem Schein geſichert. Denn das Ich, als Objekt, iſt, wie wir ſelbſt erwieſen haben, nur durch dialektiſchen Schein möglich, das Ich in logiſcher Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als bloß inſofern es Princip der Einheit des Denkens iſt, verſchwindet alſo mit dem Denken ſelbſt, und hat gar keine als bloß denkbare Realität [1]. — Oder ſoll das Princip aller Philoſophie ein Nicht-Ich ſeyn, ſo muß man eben damit auf alle Philoſophie Verzicht thun.

[1] Dadurch fällt der Satz des Bewußtſeyns als Princip der Philoſophie von ſelbſt. Denn es zeigt ſich, daß durch ihn weder Objekt noch Subjekt anders als bloß logiſch beſtimmt ſind, daß er alſo wenigſtens, ſolange er höchſtes Princip ſeyn ſoll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philoſoph hat auf dieſen Mangel an Realität im Satz des Bewußtſeyns ſtärker hingedrungen, als Salomo Maimon.

Denn Nicht-Ich ſelbſt iſt urſprünglich gar nicht als nur im Gegenſatz gegen das Ich beſtimmbar, und hat keine Realität, wenn das abſolute Ich keine Realität hat.

Anmerkung 3. Es iſt auffallend, daß die meiſten Sprachen den Vortheil haben, das abſolute Seyn von jedem bedingten Exiſtiren unterſcheiden zu können. Ein ſolcher Unterſchied, der durch alle urſprünglichen Sprachen hindurch geht, weist auf einen urſprünglich vorhandenen Grund zurück, der ſchon bei der erſten Bildung der Sprache, ohne daß man es ſich bewußt war, denſelben beſtimmte. Aber ebenſo auffallend iſt es, daß der größte Theil der Philoſophen dieſen Vortheil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benutzten. Faſt alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daſeyn, Exiſtenz, Wirklichkeit, beinahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort Seyn das reine, abſolute Geſetztſeyn aus, dagegen Daſeyn ſchon etymologiſch ein bedingtes, eingeſchränktes Geſetztſeyn bezeichnet. Und doch ſpricht man z. B. allgemein vom Daſeyn Gottes[1], als ob Gott wirklich daſeyn, d. h. bedingt und empiriſch geſetzt ſeyn könnte. (Das wollen übrigens die meiſten Menſchen, und, wie es ſcheint, ſelbſt Philoſophen aller Zeiten und Parteien). Wer vom abſoluten Ich ſagen kann: es iſt wirklich, weiß nichts von ihm[2]. Seyn drückt das abſolute, Daſeyn aber überhaupt ein

[1] In der theoretiſchen Philoſophie ſoll Gott als Nicht-Ich realiſirt werden, hier iſt alſo jener Ausdruck an ſeiner Stelle. Dagegen er in der praktiſchen Philoſophie anders nicht denn nur polemiſch gegen diejenigen, die Gott zum Objekt machen wollen, gebraucht werden kann.

[2] Auch das Streben des moraliſchen Ichs kann nicht als Streben nach Wirklichkeit vorgeſtellt werden, deßwegen, weil es ſtrebt, alle Realität in ſich zu ſetzen. Vielmehr ſtrebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum reinen Seyn, und ſich ſelbſt, da es, durchs Nicht-Ich bedingt, in die Sphäre des Daſeyns herabfällt, wieder aus dieſer zu erheben. Aber das reine Seyn kann als Objekt des Strebens eines moraliſchen Subjekts, d. h. eines bedingten Ichs, nur ſchematiſch, d. h. als Daſeyn in aller Zeit, dargeſtellt werden. Darin liegt eben die unendliche Aufgabe der praktiſchen Vernunft, abſolutes Seyn und empiriſches Daſeyn in uns identiſch zu machen. Weil empiriſches Daſeyn in alle Ewigkeit nicht zu abſolutem Seyn erhoben, dieſes aber niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als wirklich in uns, dargeſtellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Daſeyn für das empiriſche Ich; denn das abſolute hat Ewigkeit in ſich ſelbſt,

bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung, bedingtes Gesetztseyn aus. Die einzelne Erscheinung im ganzen Zusammenhang der Welt hat Wirklichkeit, die Welt der Erscheinungen überhaupt Daseyn, das Absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann.

Man dachte wohl sonst, das reine Seyn komme den Dingen an sich zu. — Ich glaube aber, daß das, was Kant von Dingen an sich sagt, sich schlechterdings nicht anders denn nur aus seinem durchgängig beobachteten Herablassungssystem erklären läßt. Denn die Idee von Ding an sich muß nach den kantischen Deduktionen selbst eine widersprechende Idee seyn. Denn Ding an sich heißt nichts mehr und nichts weniger, als ein Ding, das kein Ding ist. Wo sinnliche Anschauung ist, da ist Nicht-Ich, und wo Nicht-Ich ist, sinnliche Anschauung. Intellektual wird gar kein Nicht-Ich, sondern bloßes Ich angeschaut. Man kann also z. B. nicht sagen, Gott schaue die Dinge an sich an. Freilich schaut Gott keine Erscheinungen, aber ebensowenig Dinge an sich, sondern gar kein Ding, bloß sich selbst, und alle Realität als sich gleich gesetzt, an (woraus erhellt, daß Gott Etwas ist, das wir nur ins Unendliche fort zu realisiren streben können). Ist Gott (nach Spinoza) als Objekt, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objekte in ihm enthalten seyn, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem absoluten Ich (das alles Objekt ausschließt) identisch vorgestellt wird. Freilich hat Kant seinem Accommodationssystem zufolge von den Formen der sinnlichen Anschauung als bloßen Formen der menschlichen Anschauung gesprochen; allein die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der Endlichkeit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem bloßen Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs überhaupt deducirt werden, woraus folgt, daß, wo Objekt ist, auch sinnliche Anschauung seyn muß, und also Nicht-Ich außerhalb aller sinnlichen Anschauung (Ding an sich) sich

und kann durch den Begriff von Dauer, selbst unendlicher Dauer, niemals erreicht werden.

ſelbſt aufhebt, d. h. gar kein Ding, bloßes Nicht-Ich, alſo ſchlechthin nichts iſt. — Man ſagte wohl auch ſonſt, es ſey Schuld der Schwäche der menſchlichen Vernunft (ein Wort, womit man von jeher viel Mißbrauch getrieben hat), daß wir die Dinge an ſich nicht erkennen; man könnte noch eher ſagen, die Schwäche liege darin, daß wir überhaupt Objekte erkennen.

[Die Begriffe vom Idealismus und Realismus werden nun erſt, nachdem der Begriff von Nicht-Ich im Gegenſatz gegen das abſolute Ich beſtimmbar iſt, ihre richtige Bedeutung erhalten. Man verwechſelt beide in empiriſcher und reiner Bedeutung. Reiner Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Beſtimmung des Verhältniſſes des vorgeſtellten Objekts zum empiriſchen Subjekt zu thun. Beide bekümmern ſich nur darum, die Frage zu löſen: wie es möglich ſey, daß dem Ich überhaupt etwas urſprünglich entgegengeſetzt, d. h. daß es überhaupt empiriſch ſey. — Die Antwort darauf nun könnte beim Idealiſten nur dieſe ſeyn, daß das Ich gar nicht empiriſch ſey, in welchem Fall alſo die Nöthigung deſſelben, ſich etwas ſchlechthin entgegenzuſetzen, mithin die Befugniß zur theoretiſchen Philoſophie überhaupt geleugnet würde[1]. Dieſer Idealismus iſt aber nur als Idee (des letzten Endzwecks) in praktiſcher Abſicht (als praktiſches Regulativ) denkbar, denn als theoretiſcher Idealismus hebt er ſich ſelbſt auf. Mithin gibt es keinen reinen theoretiſchen Idealismus, und da der empiriſche kein Idealismus iſt, überhaupt keinen Idealismus in der theoretiſchen Philoſophie.

Der reine Realismus ſetzt das Daſeyn des Nicht-Ichs überhaupt, und dieſes entweder gleich dem reinen abſoluten Ich, wie man allenfalls den Idealismus Berkleys deuten könnte — (ſich ſelbſt aufhebender Realismus).

[1] Transſcendenter und immanenter Idealismus fallen zuſammen, denn immanenter Idealismus könnte nichts als das Daſeyn der Objekte in den Vorſtellungen leugnen, was der transſcendente gleichfalls leugnen muß. Denn eben, weil er Idealismus iſt, und keine objektive Welt zuläßt, müßte er auch die Gründe ſeiner Behauptung nur im Ich ſuchen, alſo im Grunde immanenter Idealismus ſeyn.

Oder unabhängig vom Ich überhaupt, wie bei Leibniz und Berkley, der sehr fälschlich unter die Idealisten gezählt wird (transscendenter Realismus).

Oder abhängig vom Ich, durch die Behauptung, daß überhaupt nichts existire als was das Ich setze, und daß das Nicht-Ich nur unter Voraussetzung eines absoluten, noch durch kein Nicht-Ich bedingten, Ichs denkbar, also selbst nur durch das Ich setzbar sey. (Nämlich um 1. das Nicht-Ich überhaupt setzen zu können, muß das absolute Ich zuvor gesetzt seyn, weil jenes nur im Gegensatz gegen dieses bestimmbar ist. Im ursprünglichen Setzen aber ist es eben deßwegen bloßes Entgegensetzen mit absoluter Negation. Um es also 2. überhaupt setzbar zu machen und ihm Realität mitzutheilen, muß es ins absolute Ich, durch welches allein alles, was ist, setzbar ist, gesetzt, d. h. zur Realität erhoben werden. Realität aber kann es nur durch einen absoluten Inbegriff aller Realität erhalten — immanenter kantischer Realismus [1]).

Oder endlich zwar ursprünglich unabhängig vom Ich, aber in der Vorstellung nur durch und für das Ich vorhanden — (transscendent-immanenter [unbegreiflicher] Realismus vieler Kantianer, und

[1] Durch diesen Realismus wird zugleich der Naturforschung ihr eigenthümliches Gebiet bezeichnet, daß sie nämlich schlechterdings nicht darauf geben kann, „in das Innere der Objekte einzudringen", d. h. die Erscheinungen als ihrer Realität nach unabhängig vom Ich bestimmbar anzunehmen, sondern die gesammte Realität, die ihnen zukömmt, bloß als Realität überhaupt, die keinen in den Objekten selbst gegründeten Bestand hat, sondern nur in Beziehung (aufs Ich) denkbar ist, zu betrachten, also auch den Objekten keine von dieser geliehenen Realität unabhängige Realität zuzuschreiben, und sie selbst als außer derselben vorhanden vorauszusetzen, da sie vielmehr, wenn man von jener übergetragenen Realität abstrahirt, schlechterdings = 0 sind; weßwegen auch ihre Gesetze schlechterdings nur in Bezug auf ihre erscheinende Realität bestimmbar sind, und nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Realität in der Erscheinung noch durch die Causalität irgend einer andern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität, durch ein noch außer der Erscheinung wirkliches Substrat des Objekts bestimmbar sey; vielmehr würde man, wenn man noch gleichsam hinter der erscheinenden (übergetragenen) Realität eine andere, dem Objekt ursprünglich zukommende suchen wollte, auf nichts als Negation stoßen.

namentlich Reinholds[1], der ſich übrigens den Sektennamen Kantianer ſelbſt verbeten hat).

Empiriſcher Idealismus iſt entweder ohne Sinn, oder nur in Bezug auf reinen transſcendenten Realismus denkbar. So war Leibniz (auch Des Cartes), indem er das Daſeyn der äußern Gegenſtände als Körper leugnete, dagegen aber das Daſeyn eines Nicht-Ichs überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rückſicht auf jenes empiriſcher Idealiſt, in Rückſicht auf dieſes reiner, objektiver Realiſt.

Transſcendenter Realismus iſt nothwendig empiriſcher Idealismus und umgekehrt. Denn da der transſcendente Realismus die Objekte überhaupt als Dinge an ſich anſieht, kann er das Wandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empiriſchen Ichs anſehen, und ſie nur, inſofern ſie die Form der Identität und Unwandelbarkeit haben, als Dinge an ſich betrachten. So mußte Leibniz, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an ſich zu retten, zur präſtabilirten Harmonie ſeine Zuflucht nehmen. Kurz zu ſagen, muß der Dogmatismus (der das Nicht-Ich als das Abſolute behauptet) die Dinge an ſich unter denjenigen Formen vorſtellen, die nach dem Kriticismus dem Ich (als dem einigen Abſoluten) eigenthümlich ſind, und erſt von dieſem (in der Syntheſis) aufs Nicht-Ich übergetragen werden (identiſche Subſtantialität, reines Seyn, Einheit u. ſ. w.); dagegen er diejenigen Formen, welche das Objekt in der Syntheſis vom urſprünglichen Nicht-Ich erhält (Wechſel, Vielheit, Bedingtheit, Negation u. ſ. w.) als bloß der Erſcheinung des Dings an ſich zugehörig betrachten muß[2]. Deßwegen die leibniziſchen Monaden die Urform des

[1] Anders kann ich mir wenigſtens den Ausdruck nicht erklären: die Dinge an ſich geben den Stoff zu den Vorſtellungen. (Die Dinge an ſich geben nichts als die Schranken der abſoluten Realität in der Vorſtellung). — Man ſehe ſtatt alles andern den 29. §. der Theorie des Vorſtellungsvermögens, wiewohl dieſer nach ſpätern Erklärungen des Verfaſſers eine philoſophiſche — Excurſion ſeyn ſoll!

[2] Das Nicht-Ich iſt nur in der abſoluten Entgegenſetzung gegen das Ich beſtimmbar, eben deßwegen aber abſolute Negation der Relation nach iſt es in der urſprünglichen Entgegenſetzung als abſolute Bedingtheit beſtimmt, denn es iſt

Ichs (Einheit und Realität, identiſche Subſtantialität und reines Seyn, als vorſtellende Weſen) haben; dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht-Ich aufs Objekt übergehen (Negation, Vielheit, Accidentalität, Cauſalität in paſſiver Bedeutung, d. i. Bedingtheit), als bloß in der ſinnlichen Vorſtellung deſſelben vorhanden empiriſch-idealiſtiſch erklärt werden mußten. — Im conſequenten Dogmatismus hat alſo der empiriſche Idealismus Sinn und Bedeutung, denn er iſt nothwendige Folge des transſcendenten Realismus. Soll er aber als Erklärungsgrund des Nicht-Ichs überhaupt gedacht werden, ſo hebt er ſich ſelbſt auf. Denn es iſt lächerlich, das Nicht-Ich ſeinem Daſeyn nach bloß als Produkt eines empiriſchen Vermögens, z. B. der Einbildungskraft,

dem Abſoluten entgegengeſetzt, alſo durch dieſes bedingt, zugleich aber ſchlechthin entgegengeſetzt, d. h. unbedingt. Was dem Abſoluten ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, iſt alſo nothwendig zugleich bedingt und unbedingt, d. h. ſchlechthin = o. Der Quantität nach iſt es als abſolute Vielheit beſtimmt, abſolute Vielheit aber iſt ein Widerſpruch, denn Vielheit iſt bedingt durch Einheit. Der Modalität nach iſt es als Seyn, das dem abſoluten Seyn ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, d. h. abſolutes Nichtſeyn, der Qualität nach als Qualität, die der abſoluten Realität ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, d. h. abſolute Negation beſtimmt. Soll alſo das abſolute Nicht-Ich Realität erhalten, ſo iſt dieß nur dadurch möglich, daß es dem Abſoluten nicht ſchlechthin entgegen — d. h. in den abſoluten Inbegriff aller Realität ſelbſt geſetzt wird. Nun iſt der Gang aller Syntheſis dieſer, daß, was in der Theſis und Antitheſis ſchlechthin geſetzt iſt, in ihr mit Einſchränkung, d. h. bedingt, geſetzt werde. Alſo wird die abſolute Einheit des Ichs in der Syntheſis zu empiriſcher, d. h. nur in Bezug auf Vielheit denkbarer Einheit (Kategorie der Einheit), die abſolute Vielheit des Nicht-Ichs zur empiriſchen, nur in Bezug auf Einheit denkbaren Vielheit (Kategorie der Vielheit), die abſolute Realität des Ichs zur bedingten, nur in Bezug auf einſchränkende Negation denkbaren Realität (Kategorie der Realität), die abſolute Negation des Nicht-Ichs zur nur in Bezug auf Realität denkbaren Negation (Kategorie der Negation), die abſolute Unbedingtheit des Ichs zur empiriſchen, nur in Bezug auf Bedingtheit denkbaren Unbedingtheit (Kategorie der Subſtanz), das abſolute Seyn des Ichs zu einem nur in Bezug auf Nichtſeyn beſtimmbaren Seyn (Kategorie der Möglichkeit), das abſolute Nichtſeyn des Nicht-Ichs zu einem nur in Bezug auf Seyn beſtimmbaren Nichtſeyn (Kategorie des Daſeyns).

(Dieſe Anmerkung iſt im zweiten Abdruck weggeblieben, vielleicht nur aus Verſehen, da ſie in der Originalausgabe auch nicht im Texte, ſondern im Verzeichniß der Verbeſſerungen und Zuſätze ſtand. D. H.)

begreiflich machen zu wollen. Denn man will ja wissen, wie Nicht-Ich überhaupt, d. h. wie empirisches Vermögen überhaupt möglich werde].

Leibniz, oder besser noch, der consequente Dogmatismus, sieht die Erscheinungen als ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Nicht-Ichs an; nach dem kritischen System sind sie ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Ichs. (Erscheinungen also sind vom Ich nicht der Art [Realität], sondern nur der Quantität nach verschieden. Leibniz hatte wohl recht, wenn er sagte, die Erhaltung der Welt der Erscheinungen sey derselbe Akt des absoluten Objekts, wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erscheinungen entsteht und beharrt dem Dogmatismus zufolge bloß in der Einschränkung des absoluten Nicht-Ichs. — Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur immanente Behauptungen zuläßt, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Bestimmung derselben durch eine außer dem absoluten Ich wirkliche Causalität — durch ein Unendliches außer dem Unendlichen — hieße das Ich überfliegen). Bei Leibniz ist alles, was da ist, Nicht-Ich, selbst Gott, in dem alle Realität, aber außerhalb aller Negation vereinigt ist; nach dem kritischen System (das von einer Kritik der subjektiven Vermögen, d. h. vom Ich ausgeht) ist das Ich alles; es befaßt Eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären (durchs Nicht-Ich beschränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur von dieser und in dieser erhalten [1]. (Theoretische Philosophie). In jener unendlichen Sphäre ist alles intellektual, alles absolutes Seyn, absolute Einheit, absolute Realität, in diesen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einschränkung: durchbrechen wir diese Sphären (praktische

[1] Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche sey im Uebersinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irdische im Himmlischen befaßt, leidet also eine sehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Ausdrücke sehr häufig einen Schatz geahneter und gefühlter Wahrheit. Sie sind, nach Leibnizens Vergleichung, die güldnen Gefäße der Aegypter, die der Philosoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß.

Philoſophie), ſo ſind wir in der Sphäre des abſoluten Seyns, in der überſinnlichen Welt, wo alles Ich außer dem Ich nichts, und dieſes Ich nur Eines iſt.

* * *

... Ich wünſchte mir Platons Sprache oder die ſeines Geiſtesverwandten, Jacobis, um das abſolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Exiſtenz unterſcheiden zu können. Aber ich ſehe, daß dieſe Männer ſelbſt, wenn ſie vom Unwandelbaren, Ueberſinnlichen ſprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften — und ich denke, daß jenes Abſolute in uns durch kein bloßes Wort einer menſchlichen Sprache gefeſſelt wird, und daß nur ſelbſterrungenes Anſchauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unſrer Sprache zu Hülfe kommt.

Selbſterrungenes Anſchauen. Denn das Unbedingte in uns iſt getrübt durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare, und — wie, wenn du hoffſt, daß das Bedingte dir ſelbſt wieder das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechſels die Urform deines Seyns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darſtellen werde? —

Weil du mit deiner Erkenntniß an Objekte gebunden biſt, weil deine intellektuale Anſchauung getrübt und dein Daſeyn ſelbſt für dich in der Zeit beſtimmt iſt, wird ſelbſt das, wodurch du allein zum Daſeyn gekommen biſt, in dem du lebſt und webſt, denkſt und erkennſt, am Ende deines Willens nur ein Objekt des Glaubens für dich — gleichſam ein von dir ſelbſt verſchiedenes Etwas, das du ins Unendliche fort in dir ſelbſt als endlichem Weſen darzuſtellen ſtrebſt, und doch niemals als wirklich in dir findeſt — der Anfang und das Ende deines Wiſſens daſſelbe — dort Anſchauung, hier Glaube!

* * *

§. 16.

Das Ich ſetzt ſich ſelbſt ſchlechthin und alle Realität in ſich. Es ſetzt alles als reine Identität, d. h. alles gleich mit ſich ſelbſt. Die materiale Urform des Ichs iſt demnach die Einheit ſeines

Setzens, insofern es alles sich gleich setzt. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.

Durch diese materiale Urform aber ist nothwendig zugleich eine formale Form des Setzens im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nämlich ist als Substrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt bestimmt. Denn, wenn das Ich materialer Inbegriff aller Realität ist (§. 8), so ist es zugleich auch formale Bedingung des Setzens überhaupt, und so erhalte ich eine bloße Form der Setzbarkeit im Ich überhaupt, die aber durch jene materiale Urform der Identität des Ichs (mittelst welcher es alle Realität sich selbst gleich, d. h. in sich selbst setzt) nothwendig bestimmt ist. Setzte nämlich das Ich nicht ursprünglich alles seiner Realität gleich, d. h. identisch mit sich, sich selbst aber als die reinste Identität, so könnte im Ich schlechterdings nichts identisch gesetzt werden, und es wäre möglich, daß A = nicht A gesetzt würde. Das Ich sey was es wolle (es ist aber nichts, wenn es nicht sich selbst absolut gleich ist, weil es nur durch sich selbst gesetzt ist), so ist, wenn es nur überhaupt identisch mit sich selbst gesetzt ist, der allgemeine Ausdruck des Setzens in ihm: A = A. Ist das Ich als identisch mit sich selbst gesetzt, so ist, abgesehen von allem dem, was das Ich ist, alles, was im Ich gesetzt ist, nicht als verschieden von sich selbst, so wie es gesetzt ist, sondern als in demselben Ich gesetzt bestimmt. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch seine Identität ist, durch das Seyn des Ichs überhaupt, wird also ein Setzen im Ich überhaupt möglich. Wäre das Ich nicht mit sich selbst gleich, so wäre alles, was im Ich gesetzt ist, zugleich gesetzt und nicht gesetzt, d. h. es wäre gar nichts gesetzt, es gäbe keine Form des Setzens.

Allein, da das Ich alles, was es setzt, seiner Realität gleich setzt, so wird, insofern die Form des Setzens im Ich bloß durch das Ich bestimmt ist, das Gesetzte nur in der Qualität seines Gesetztseyns im Ich, d. h. nicht als etwas dem Ich Entgegengesetztes betrachtet; das Ich bestimmt durch seine Urform der Identität nichts als Realität überhaupt, und schlechterdings kein Objekt als solches,

insofern es dem Ich entgegengesetzt ist. Der Satz Ich = Ich ist also die Grundlage alles Setzens. Denn das Ich selbst heißt nur insofern gesetzt, als es nur für sich selbst und durch sich selbst gesetzt ist; alles andere aber, was gesetzt ist, ist es nur insofern, als das Ich zuvor gesetzt ist; was aber gesetzt ist, ist schlechthin gesetzt, nur insofern es dem schlechthin-gesetzten Ich gleich gesetzt, und also, da das Ich nur sich selbst gleich gesetzt seyn kann, mit sich selbst identisch ist. A = A ist insofern die allgemeine Formel des schlechthin-Setzens, weil dadurch nichts ausgesagt wird, als daß, was gesetzt ist, gesetzt sey.

Nun kann ich ins Ich setzen nach freier Willkür, ich kann nur das nicht setzen, was ich nicht setze. Ich setze also A, und, da ich es ins Ich setze, gleich irgend einer Realität = B, aber nothwendig als etwas sich selbst Gleiches, d. h. entweder als B oder als — B = C. Wird' es als B und als — B = C gesetzt, so wäre das Ich selbst aufgehoben. Insofern geht der Satz A = A als allgemeine Formel (des sich selbst gleich-Setzens) allen andern formalen Grundsätzen voraus; insofern er ein besonderer Satz — (von besonderem Inhalt) — ist, steht er unter der allgemeinen Gattung der schlechthin gesetzten, durch ihn, insofern er bloße Formel ist, bedingten Sätze.

Alle unbedingt-gesetzten Sätze, alle, deren Setzen bloß durch die Identität des Ichs bedingt ist, können analytische heißen, weil ihr Gesetztseyn aus ihnen selbst entwickelt werden kann, besser noch, thetische Sätze. Thetische Sätze sind alle, die bloß durch ihr Gesetztseyn im Ich bedingt, d. h. da alles ins Ich gesetzt wird, die unbedingt gesetzt sind. (Ich sage, gesetzt sind. Denn nur das bloße Gesetztseyn gehört zur formalen Form).

Eine einzelne Art thetischer Sätze sind identische Sätze, dergleichen A = A als besonderer Satz betrachtet ist (d. h. solche, in denen Subjekt und Prädikat dasselbe sind, deren Subjekt nur sich selbst zum Prädikat hat. So ist das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die außer seinem Wesen liegen. Daß sie thetische Sätze sind, gehört zur formalen Form, daß sie identische sind, zur materialen. Identische

Sätze ſind nothwendig thetiſche, weil in ihnen A ſchlechthin als ſolches, und, weil es A iſt, geſetzt wird. Aber thetiſche Sätze ſind nicht nothwendig identiſche, denn thetiſche Sätze ſind alle, deren Geſetztſeyn nicht durch ein anders Geſetztſeyn bedingt iſt. So kann A = B ein thetiſcher, obwohl kein identiſcher Satz ſeyn, wenn nämlich durch das bloße Setzen von A, B, aber nicht umgekehrt durch das bloße Setzen von B, A geſetzt iſt.

Die Form der thetiſchen Sätze iſt bloß bedingt durch die reine Identität des Ichs. Da ſie alſo überall nur die materiale, durchs Ich beſtimmte Form der Unbedingtheit formal ausdrücken, ſo muß auch die formale Form derſelben durchaus parallel ſeyn der materialen Form des Ichs.

Das Ich iſt bloß dadurch, daß es iſt, d. h. daß es ſich ſelbſt gleich iſt, alſo durch die bloße Einheit ſeiner Anſchauung. Nun ſind die thetiſchen Sätze bloß bedingt durch ihr Geſetztſeyn im Ich. Das Ich aber iſt bloß durch Einheit ſeiner Anſchauung. Mithin muß das im thetiſchen Satze Geſetzte bloß bedingt ſeyn durch die im Ich beſtimmte Einheit ſeiner Anſchauung. (Wenn ich urtheile, A = B, ſo urtheile ich nicht von A, inſofern es durch irgend etwas außer ſich, ſondern inſofern es bloß durch ſich ſelbſt, durch Einheit ſeines Geſetztſeyns im Ich, nicht als beſtimmtes Objekt, ſondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt ſetzbar beſtimmt iſt. Ich urtheile alſo nicht, dieſes odes jenes A in dieſem oder jenem beſtimmten Punkt des Raums oder der Zeit, ſondern A, als ſolches, iſt, inſofern es A iſt, durch eben die Beſtimmung, durch die es A, d. h. ſich ſelbſt gleich iſt, = B. — Alle numeriſche Beſtimmung von A iſt alſo eben dadurch ausgeſchloſſen, ſey es nun numeriſche Beſtimmung der Einheit oder der Vielheit. Numeriſche Einheit kann zwar im thetiſchen Satze vorkommen, aber nicht als zur Form deſſelben gehörig. So kann man z. B. urtheilen: der Körper A iſt ausgedehnt. Soll dieſer Satz ein thetiſcher ſeyn, ſo muß der Körper A bloß in der Einheit ſeines Geſetztſeyns im Ich, nicht als beſtimmtes Objekt, in beſtimmtem Raum, gedacht werden; oder vielmehr, inſofern der Satz thetiſch

ist, wird A wirklich bloß in der Einheit seines Gesetztseyns gedacht. Das, was ihn zum thetischen Satz macht, ist nicht der bestimmte Körper A, sondern das Denken desselben in seiner Einheit. — Das A im thetischen Satze überhaupt ist seinem bloßen Gesetztseyn nach, also weder als Gattung, noch als Art, noch als Individuum bestimmt. Vielheit ist gesetzt, weil eins mehrmals, also nicht weil es schlechthin gesetzt ist. Der Satz also, der eine Vielheit aussagt, ist nicht nur seinem Inhalt, sondern auch der bloßen Form seines Gesetztseyns nach ein antithetischer Satz. Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich etwas entgegengesetzt, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze, oder zwei Begriffe, die nichts miteinander gemein haben, die unter keiner Einheit denkbar sind, z. B. Körper und Schwere zugleich setze.

Allgemeinheit ist empirische, d. h. durch Vielheit hervorgebrachte Einheit, also Form einer Synthesis. Allgemeine Sätze sind also weder thetische, noch antithetische, sondern synthetische Sätze.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es alle Realität setzt. Sollen also thetische Sätze (d. h. solche, die durch ihr bloßes Setzen im Ich bestimmt sind) möglich seyn, so müssen sie schlechthin etwas setzen (bejahen). Sowie sie verneinen, ist ihr Setzen nicht durchs bloße Ich, denn das enthält keine Verneinung, sondern durch etwas außer demselben (ihm Entgegengesetztes) bedingt. (Der bejahende Satz setzt überhaupt etwas in eine Sphäre der Realität — der thetisch-bejahende Satz nur in die Sphäre der Realität überhaupt. Der verneinende Satz setzt nur überhaupt nicht in eine bestimmte Sphäre; allein da er das, was er in der einen Sphäre wegnimmt, in keine andere setzt, so nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. — Das thetisch-verneinende [sonst unendliche] Urtheil nimmt A nicht nur aus einer bestimmten Sphäre weg, sondern setzt es zugleich in eine andere, jener entgegengesetzte. So z. B. der Satz: Gott ist nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andere zu

ſetzen; der Satz aber: Gott iſt nicht — wirklich, ſetzt ihn zugleich in eine andere, der Sphäre der Wirklichkeit widerſprechende Sphäre. Es kommt aber, um ein thetiſch-verneinendes Urtheil hervorzubringen, nicht nur darauf an, daß man die Negation mit dem Prädikat willkürlich verbindet, ſondern darauf, daß das Subjekt ſchon durch ſein bloßes Setzen im Ich in eine dem Prädikat entgegengeſetzte Sphäre geſetzt werde. So kann ich z. B. den verneinenden Satz: ein Zirkel iſt nicht viereckigk, in kein thetiſch-verneinendes Urtheil verwandeln; denn das Subjekt Zirkel iſt nicht ſchon durch ſein bloßes Geſetztſeyn in eine der Sphäre des Viereckigten ſchlechthin entgegengeſetzte Sphäre geſetzt; der Zirkel könnte eben auch fünf- oder vieleckigt ſeyn. Dagegen iſt der Satz: ein Zirkel iſt nicht ſüß, nothwendig ein unendliches Urtheil; denn das Subjekt Zirkel iſt ſchon durch ſein bloßes Geſetztſeyn außer der Sphäre des Süßen, alſo in eine jener Sphäre geradezu entgegengeſetzte Sphäre geſetzt. Deßwegen auch im thetiſch-verneinenden Urtheil die Negation nicht bei der Kopula, ſondern beim Prädikat ſteht, d. h. das Subjekt wird nicht nur aus der Sphäre des Prädikats hinweggenommen, ſondern in eine ganz andere, jener entgegengeſetzten Sphäre von Prädikat geſetzt. — Maimon war, ſoviel ich weiß, bis jetzt derjenige, der am beſtimmteſten auf dieſe Unterſcheidung des unendlichen Urtheils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat).

Das Ich iſt bloß durch ſich ſelbſt. Seine Urform iſt die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich geſetzt werden, bloß weil es geſetzt iſt, ſo muß es durch nichts außer dem Ich bedingt ſeyn; denn es iſt bloß durch ſein Geſetztſeyn im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts außer der Sphäre ſeines Weſens Liegendes. Thetiſche Sätze ſetzen alſo ein Seyn, das bloß durch ſich ſelbſt bedingt iſt (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, ſondern bloßes Seyn).

(Die Beſtimmung der Formen der Modalität iſt bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seyns und des Nicht-Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. Denn in ihnen iſt Theſis und Antitheſis (der Widerſpruch zwiſchen Ich und Nicht-Ich) ganz allgemein und bloß formal enthalten: ſie müſſen alſo, wenn dieſer

Widerſpruch durch Syntheſis vermittelt wird, dieſe Syntheſis ebenfalls ganz allgemein, und bloß formal, ausdrücken. Eben deßwegen aber gehört materiale (objektive) Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gar nicht zu jenen urſprünglichen, aller Syntheſis vorhergehenden Formen; denn ſie drücken das, was jene bloß formal ausdrücken, material, d. i. in Bezug auf ſchon vollbrachte Syntheſis, aus. Alſo ſind ſie, da Kategorien eigentlich diejenigen Formen ſind, durch welche die Syntheſis des Ichs und Nicht-Ichs beſtimmt wird, keine Kategorien, ſondern ſie enthalten alle zuſammen die Syllepſis, aller Kategorien. Denn da ſie ſelbſt das bloße Setzen ausdrücken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich vermittelt iſt, ſo können ſie nicht mehr ſelbſt Bedingungen dieſer Setzbarkeit, ſondern nur Reſultat der Syntheſis, oder ſylleptiſche Begriffe aller Syntheſis ſeyn.

Reines Seyn nämlich iſt urſprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieſer Form geſetzt werden, als was dem Ich gleich geſetzt iſt; weßwegen auch einzig und allein in thetiſchen Sätzen reines Seyn ausgedrückt wird, weil nämlich in dieſen das Geſetzte gar nicht als etwas dem Ich Entgegengeſetztes, als Objekt, ſondern nur als Realität des Ichs überhaupt beſtimmt iſt.

Die eigentliche Formel für thetiſche Sätze iſt dieſe: A iſt — d. h. es hat eine eigne identiſche Sphäre des Seyns, in die nun alles geſetzt werden kann, was bloß durch das Seyn von A, durch ſein Geſetztſeyn im Ich bedingt iſt. Dagegen muß es ebenſo eine allgemeine Formel für die Antitheſis geben, die, weil A das Seyn überhaupt ausdrückt, dieſe ſeyn muß: A > — A. Dadurch nämlich wird, da A im Ich geſetzt iſt, — A nothwendig außer dem Ich, unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtſeyns geſetzt. Wie nun die erſtere Formel eine urſprüngliche Theſis möglich macht, ſo macht dieſe eine urſprüngliche Antitheſis möglich.

Nun iſt aber eben dieſe urſprüngliche Theſis und Antitheſis das Problem der geſammten Syntheſis der Philoſophie [1], und ſo, wie die

[1] Unter den Kategorien jeder einzelnen Form iſt jedesmal die erſte Ausdruck der Urform des Ichs, die zweite Ausdruck der Urform des Nicht-Ichs, die dritte

reinen Formen der Modalität die Form der Theſis und Antitheſis urſprünglich und allgemein ausdrücken, müſſen ſie auch die Form möglicher Syntheſis urſprünglich und vor aller Syntheſis enthalten. Dieſe Form iſt Beſtimmung des Nichtſeyns durch das Seyn, und dieſe liegt als urſprüngliche Form der Beſtimmung aller möglichen Syntheſis zu Grunde.

Reines Seyn iſt nämlich nur im Ich denkbar. Das Ich iſt ſchlechthin geſetzt. Das Nicht-Ich aber iſt entgegengeſetzt dem Ich, mithin iſt es ſeiner Urform nach reine Unmöglichkeit, d. h. ſchlechterdings nicht im Ich ſetzbar. Nun ſoll es aber doch im Ich geſetzt werden, und dieſes Setzen des Nicht-Ichs im Ich vermittelt nun die Syntheſis dadurch, daß ſie die Form des Nicht-Ichs ſelbſt mit der Form des Ichs zu identificiren, d. h. das Nicht-Seyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs zu beſtimmen ſtrebt.

Da nun reines Seyn Urform aller Setzbarkeit im Ich iſt, die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich aber nur durch Syntheſis vermittelt wird, ſo iſt die Form des reinen Seyns, inſofern ſie dem Nicht-Ich zukommen ſoll, nur als Angemeſſenheit zur Syntheſis überhaupt denkbar (nach kantiſcher Sprache: objektive Möglichkeit, d. i. Möglichkeit [Setzbarkeit im Ich], die einem Objekt, als ſolchem, zukommt, iſt nur in der Angemeſſenheit zur Syntheſis enthalten). Das Nicht-Ich nämlich iſt urſprünglich für das Ich logiſch unmöglich; denn für das Ich gibt es keine als thetiſche Sätze, das Nicht-Ich aber kann nie Inhalt eines thetiſchen Satzes werden, ſondern widerſpricht der Form des Ichs geradezu. Nur inſofern das Nichtſeyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs beſtimmt, d. h. inſofern eine Syntheſis des Seyns und Nicht-Seyns vorgenommen wird, wird das Nicht-Ich ſetzbar im Ich, alſo kann ſeine Möglichkeit nur als Angemeſſenheit zur

endlich die Syntheſis, in welcher die beiden erſtern vereinigt werden, und nun erſt Sinn und Bedeutung in Bezug aufs Objekt erhalten. Beiläufig zu ſagen bezieht ſich die Form der Qualität auf die der Modalität, die Form der Quantität auf die der Relation, alſo ſind die mathematiſchen Kategorien durch die dynamiſchen, nicht umgekehrt, beſtimmt.

Syntheſis überhaupt vorgeſtellt werden: mithin wird die logiſche Möglichkeit des Nicht-Ichs durch die objektive, die formale durch die materiale bedingt.

Problematiſche Sätze ſind daher ſolche, deren logiſche Möglichkeit durch die objektive bedingt iſt, ſtehen aber in der Logik ſelbſt nur unter der reinen, aller Syntheſis vorangehenden Form des Seyns, und können unmöglich ſelbſt als beſondere Gattung aufgeſtellt werden. Denn da ſie bloß eine Ausſage der durch objektive Möglichkeit vermittelten logiſchen Möglichkeit ſind, logiſche Möglichkeit aber überall dieſelbe iſt, ſo gehören ſie nur in Rückſicht auf das, wodurch ſie problematiſche Sätze ſind, zur Logik. — Ich will die objektive Möglichkeit, inſofern ſie die logiſche vermittelt (Schema der logiſchen iſt), objektiv-logiſche Möglichkeit, Sätze, die bloß reines Seyn, reine Möglichkeit[1] ausdrücken, Eſſentialſätze, ſolche aber, die eine objektiv-logiſche Möglichkeit ausdrücken, problematiſche nennen. Die problematiſchen Sätze kommen alſo in der Logik nur inſofern vor, als ſie zugleich Eſſentialſätze ſind.

Exiſtentialſätze ſind durch die urſprüngliche Entgegenſetzung des Nicht-Ichs beſtimmt, bekommen aber nur erſt durch die Syntheſis Möglichkeit. Sie ſind alſo bedingt durch objektiv-logiſche Möglichkeit, obgleich ſie nicht bloße Möglichkeit ausſagen. Durch objektiv-logiſche Möglichkeit nämlich wird das Nicht-Ich nur in Syntheſis überhaupt geſetzt, ein Exiſtentialſatz aber ſetzt es in beſtimmte Syntheſis. Nun ſoll aber das Nicht-Ich, als zur Form des Ichs erhoben, nur durch das Schema des reinen Seyns, durch ſeine bloße Möglichkeit, d. h. durch

[1] Man ſollte das Wort logiſche, reine Möglichkeit untergehen laſſen: der Ausdruck veranlaßt nothwendig Mißverſtändniß. Es gibt eigentlich nur reale, objektive Möglichkeit; die ſogenannte logiſche Möglichkeit iſt nichts als reines Seyn, ſowie es in der Form des thetiſchen Satzes ausgedrückt iſt. Wenn man z. B. ſagt, der Satz: Ich iſt Ich, habe die Form reiner Möglichkeit, ſo iſt dieß leicht mißzuverſtehen, nicht ſo, wenn man ſagt: ſeine Form ſey die des reinen Seyns (im Gegenſatz gegen Daſeyn, oder gegen logiſche Möglichkeit, die nur durch objektive Möglichkeit bedingt iſt). S. über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt S. 53 ff. (dieſes Bandes S. 108 ff.).

Syntheſis überhaupt, geſetzt ſeyn, ſo wie das Ich durch Theſis überhaupt geſetzt iſt (denn wo Theſis iſt, da iſt Ich, und wo Ich iſt, da iſt Theſis). Allein die Urform des Objekts iſt Bedingtheit. Mittelſt dieſer, inſofern ſie durch das Schema der Zeit darſtellbar iſt, bekommen die Objekte nur dadurch Daſeyn, daß ſie einander wechſelſeitig ihre Stelle in der Zeit beſtimmen; ihr Daſeyn überhaupt iſt nur beſtimmt durch ihre Wirklichkeit, d. h. durch ihr Daſeyn in einer beſtimmten Syntheſis. Mithin muß hier eine neue Syntheſis eintreten, die, ſo wie Seyn und Nichtſeyn urſprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daß das Nicht-Seyn durch das Seyn beſtimmt wurde, nun hinwiederum objektive Möglichkeit (das Reſultat jener Syntheſis) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daß ſie dieſe durch jene beſtimmt. Nun iſt objektiv-logiſche Möglichkeit Geſetztſeyn in der Syntheſis überhaupt, Wirklichkeit Geſetztſeyn in beſtimmter Syntheſis: alſo muß das Nicht-Ich nur inſofern in beſtimmter Syntheſis geſetzt ſeyn, als es zugleich in Syntheſis überhaupt geſetzt iſt, d. h. es muß in aller Syntheſis geſetzt ſeyn, denn alle Syntheſis iſt gleich der Syntheſis überhaupt ſowohl als der beſtimmten Syntheſis.

* * *

Ich glaube, daß der ganze Fortgang dieſer Syntheſis, in einer Tafel vorgeſtellt, dem Leſer deutlicher wird.

Hier iſt eine

Tafel aller Formen

I.

1.

Theſis.

Abſolutes Seyn, bloß in und durch das Ich urſprünglich beſtimmte abſolute Setzbarkeit.

2.

Antitheſis.

Abſolutes Nicht-Seyn, abſolute Unabhängigkeit vom Ich, und nur im Gegenſatz gegen daſſelbe beſtimmbare, abſolute Nichtſetzbarkeit.

3.

Syntheſis.

Bedingte, durch Aufnahme ins Ich beſtimmbare Setzbarkeit, d. h. Möglichkeit des Nicht-Ichs[1]. (Dieſe Möglichkeit heißt, weil das Nicht-Ich nur durch Aufnahme ins Ich Objekt wird, objektivlogiſche Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich nur durch vorangegangene Syntheſis [mittelſt der Kategorien] möglich wird, Angemeſſenheit zur Syntheſis [den Kategorien] überhaupt, Daſeyn in der Zeit überhaupt).

[1] Das Nicht-Ich iſt in der urſprünglichen Entgegenſetzung (Antitheſis) abſolute Unmöglichkeit, nun erhält es in der Syntheſis zwar Möglichkeit, aber nur unbedingte, alſo tauſcht es bedingte Möglichkeit gegen unbedingte Unmöglichkeit ein. „Entweder keine Möglichkeit, dafür aber Unbedingtheit, oder keine Unbedingtheit, dafür aber Möglichkeit! — Sollte das Nicht-Ich das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen ſeyn, ſo könnte es dieſes nur in der urſprünglichen Entgegenſetzung, d. h. inſofern es ſchlechthin Nichts iſt, ſeyn". (Zuſatz in der erſten Aufl.)

der Modalität.

II.

1.

Theſis.

Bedingtſeyn durch die Syntheſis überhaupt, d. h. durch die objektive Aufnahme ins Ich. Objektiv-logiſche Möglichkeit, Daſeyn in der Zeit überhaupt.

2.

Antitheſis.

Objektives, nicht bloß durchs Ich beſtimmtes Bedingtſeyn, Daſeyn in beſtimmter Syntheſis (Zeit), d. h. Wirklichkeit.

3.

Syntheſis.

Bedingtſeyn des (durchs Objekt beſtimmten) Geſetztſeyns in beſtimmter Syntheſis durch das (durchs Ich beſtimmte) Geſetztſeyn in der Syntheſis überhaupt, Daſeyn[1] in aller Syntheſis. — Beſtimmung der Wirklichkeit durch die objektiv-logiſche Möglichkeit — Nothwendigkeit. (Mithin geht der ganze Progreſſus der Syntheſis 1. von Seyn und Nicht-Seyn zu Möglichkeit, 2. von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Nothwendigkeit).

[1] Daſeyn iſt die gemeinſchaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſtehen. Der Unterſchied bei dieſen iſt nur die Zeitbeſtimmung ſelbſt, nicht das Setzen oder Nichtſetzen in Zeit überhaupt. Daſeyn überhaupt iſt alſo Reſultat der erſten Syntheſis. In der zweiten wird es in der Theſis als Möglichkeit, in der Antitheſis als Wirklichkeit, in der Syntheſis als Nothwendigkeit beſtimmt.

* * *

[Da Zeit Bedingung aller Syntheſis iſt, und eben deßwegen von der transcendentalen Einbildungskraft durch und in der Syntheſis hervorgebracht wird, ſo kann man das Ganze auch ſo darſtellen. Das Schema des reinen (außerhalb aller Zeit geſetzten) Seyns iſt Daſeyn in Zeit überhaupt (d. i. in der Handlung der Syntheſis überhaupt). Objektive Möglichkeit iſt alſo Geſetztſeyn in der Zeit überhaupt. Da das Daſeyn in der Zeit wechſelt, ſo iſt das Objekt, obgleich in der Zeit überhaupt geſetzt, doch zugleich ſetzbar und nicht ſetzbar. Um ein Objekt zu ſetzen, muß ich es in beſtimmte Zeit ſetzen, was nur dadurch möglich wird, daß ein andres ihm ſeine Stelle in der Zeit beſtimmt, und ſich die ſeine wieder von ihm beſtimmen läßt. Nun ſoll aber das Nicht-Ich bloß durch ſeine Möglichkeit, bloß durch das Schema des reinen Seyns, geſetzt werden.

Dieſem Setzen durch bloße Möglichkeit aber widerſtrebt das Schema ſeiner eigenen Form, mittelſt deſſen es nur als in beſtimmter Zeit geſetzt gedacht werden kann. Nun iſt, ſo wie Zeit überhaupt Schema der gänzlichen Zeitloſigkeit iſt, alle Zeit (d. h. die wirkliche ins unendliche fortgehende Syntheſis) hinwiederum Darſtellung (Bild)[1] der Zeit überhaupt (d. i. der Handlung der Syntheſis überhaupt), wodurch Daſeyn in der Zeit überhaupt mit Daſeyn in beſtimmter Zeit vermittelt wird. Alle Zeit alſo iſt nichts als Bild der Zeit überhaupt, und zugleich beſtimmte Zeit, weil alle Zeit ſo gut beſtimmt iſt, als ein einzelner Zeittheil. Inſofern nun das Nicht-Ich in beſtimmte Zeit geſetzt iſt, erhält es ſeine urſprüngliche Form (des Wechſels, der Vielheit, der Negabilität), inſofern es in Zeit überhaupt geſetzt iſt, drückt es die ſchematiſche Urform des Ichs aus, Subſtantialität, Einheit, Realität. Aber es iſt in beſtimmte Zeit nur inſofern geſetzt, als es zugleich in Zeit überhaupt geſetzt iſt, und umgekehrt. Seine Subſtantialität iſt nur in Bezug auf Wechſel, ſeine Einheit nur

[1] Das, was ein Schema mit ſeinem Gegenſtand vermittelt, iſt immer ein Bild. Schema iſt das in der Zeit überhaupt Schwebende, Bild das in beſtimmter Zeit Geſetzte, und doch für alle Zeit Setzbare, da hingegen der Gegenſtand ſelbſt für mich nur in beſtimmte Zeit geſetzt iſt.

in Bezug auf Vielheit, ſeine Realität nur in Bezug auf Negation (d. h. mit Negation — aber ins Unendliche) denkbar'].

Anmerkungen. 1. Das Ich ſetzt urſprünglich, und, da es die reinſte Einheit iſt, alles ſich gleich, nichts ſich entgegen. Der thetiſche Satz hat alſo eigentlich gar keinen andern Inhalt als das Ich, denn was in ihm geſetzt iſt, iſt nur als Realität überhaupt als = dem Ich, in der Form ſeiner Identität mit dem Ich geſetzt. — Die Vernunft geht im theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Gebrauche auf nichts als abſolut-thetiſche Sätze, = dem Satz: Ich = Ich. Im theoretiſchen Gebrauche ſtrebt ſie, das Nicht-Ich zur höchſten Einheit zu erheben, alſo ſeine Exiſtenz in einem thetiſchen Satze zu beſtimmen, = dem Satze: Ich = Ich. Bei dieſem nämlich frägt es ſich nicht: Iſt das Ich geſetzt? ſondern es iſt geſetzt, weil es geſetzt iſt. Alſo ſtrebt das Ich, das Nicht-Ich zu ſetzen, weil es geſetzt iſt, d. h. es zur Unbedingtheit zu erheben.

' Das Reſultat dieſer Deduktionen iſt, daß nur die Formen des Seyns, des Nichtſeyns und des durch Seyn beſtimmten Nicht-Seyns, inſofern ſie vor aller Syntheſis vorhergehen, aller Syntheſis zu Grunde liegen und die Urform enthalten, nach der ſie allein entworfen werden kann, in die Logik gehören können, daß aber die erſt durch ſchon geſchehene Syntheſis möglich gewordenen ſchematiſirten Formen der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit nur inſofern in die Logik gehören, als ſie ſelbſt durch jene urſprünglichen Formen beſtimmt ſind. So gehören z. B. problematiſche Sätze nicht inſofern in die Logik, als ſie objektive Möglichkeit, ſondern nur inſofern als ſie objektiv-logiſche Möglichkeit ausdrücken, nicht inſofern als ſie ein Geſetztſeyn in der Syntheſis überhaupt ausdrücken, ſondern nur inſofern, als durch dieſe Syntheſis ihre logiſche Denkbarkeit überhaupt vermittelt worden iſt. Kurz, die drei Formen der problematiſchen, aſſertoriſchen und apodiktiſchen Sätze gehören nur inſofern in die Logik, als ſie zugleich die bloße formale Form der urſprünglichen Syntheſis (die Beſtimmung des Nicht-Seyns durch das Seyn, Daſeyn überhaupt), nicht inſofern ſie die materiale Form — das Daſeyn in der Syntheſis überhaupt, in der beſtimmten Syntheſis und in aller Syntheſis ausdrücken *).

*) Deßwegen iſt auch oben erinnert worden, daß Daſeyn Reſultat der erſten Syntheſis überhaupt ſey, und der zweiten nur formal zu Grunde liege. In dieſer nämlich wird es erſt material beſtimmt nach ſeinem Verhältniß zu der durch die Kategorien vermittelten Syntheſis. Mithin können die Formen der zweiten Syntheſis nicht, inſofern ſie material, ſondern nur inſofern ſie formal beſtimmt ſind, d. h. die urſprüngliche Form der erſten Syntheſis, Daſeyn überhaupt — gleichviel ob in Zeit überhaupt, in beſtimmter Zeit, oder in aller Zeit — ausdrücken, in der Logik vorkommen. (Zuſatz der erſten Aufl.)

Dieſe materiale Form des Strebens der Vernunft beſtimmt die formale im ſyllogiſtiſchen Regreſſus; beide gehen auf ein Streben nach thetiſchen Sätzen. Die theoretiſche Vernunft nämlich ſtrebt in ihrem materialen Gebrauche nothwendig nach einem material-thetiſchen Satz, dergleichen bloß der Satz Ich = Ich iſt, und niemals ein andrer, der vom Nicht-Ich etwas ausſagt, ſeyn kann, weßwegen auch jenes Streben auf Widerſprüche führen muß; in ihrem formalen Gebrauche aber ſtrebt ſie nach formal-thetiſchen Sätzen, die eine ganze Reihe von Epiſyllogismen begründen. — Was der theoretiſchen Vernunft unmöglich war, indem ſie durch ein Nicht-Ich beſchränkt war, das thut nun die praktiſche, ſie erreicht den einzigen abſolut- (d. h. formal- und material-) thetiſchen Satz: Ich = Ich.

2. Die Form der Identität beſtimmt ſchlechterdings kein Objekt als ſolches [1]. Daß aber Leibniz, und alle die Männer, die in ſeinem Geiſte dachten, das Princip der Identität als Princip der objektiven Realität anſahen, iſt bei weitem ſo unbegreiflich nicht, als es viele ſeynwollende Kenner der Philoſophie zu finden ſchienen, von denen man es ſchon gewohnt iſt, daß ſie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meiſter ſagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenigen ſagen, auf deren Wort ſie nicht geſchworen haben. Die Form der Identität iſt für die kritiſche, d. h. diejenige Philoſophie, die alle Realität ins Ich ſetzt, Princip aller Realität des Ichs, eben deßwegen aber kein Princip objektiver, d. h. nicht im Ich enthaltener Realität [2]; dagegen dem

[1] Der Grundſatz der Identität iſt A = A. Nun könnte ja aber A auch gar nicht wirklich ſeyn, alſo erhellt, daß A durch die Form der Identität gar nicht ſeinem Geſetztſeyn außer dem Ich zufolge beſtimmt, ſondern nur inſofern es durch das Ich, d. h. gar nicht als Objekt geſetzt iſt, betrachtet wird.

[2] Sie kann Princip auch der objektiven Realität werden, aber nur, inſofern das Setzen derſelben im Ich ſchon vermittelt iſt, beſtimmt aber alsdann dieſe doch nicht als objektive Realität, ſondern nur in der Qualität ihres Geſetztſeyns im Ich. — Der Satz des zureichenden Grundes, ſagt Kant, kann gar nicht in der überſinnlichen Welt gebraucht werden, um irgend ein Objekt derſelben zu beſtimmen — deßwegen, weil in dieſer alles abſolut iſt, und jener Satz nur die Form der Bedingtheit ausdrückt. Enthielte die überſinnliche Welt wirklich Objekte, und mehr als nur abſolutes Ich, ſo würde dieſer Grundſatz in ihr ſo

Dogmatismus eben dieſelbe Form gerade umgekehrt — Princip der objektiven, aber nicht der ſubjektiven Realität ſeyn muß. Durch die Form der Identität beſtimmt Leibniz das Ding an ſich überhaupt, ohne Bezug auf ein Entgegengeſetztes (das Ich), Kant hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengeſetztes, d. h. ein Nicht-Ich. Daß aber durch die Form der Identität zwar das Ding an ſich überhaupt, die objektive Realität deſſelben, nicht aber die ſubjektive, d. h. die Erkenntniß des Dings an ſich (das Herausgehen aus der bloßen Sphäre des Dings an ſich überhaupt), beſtimmt ſey, erklärte Leibniz ſo ſtark und ſo auffallend, als Kant umgekehrt erklärte, daß durch die Form der Identität zwar die ſubjektive, d. h. die bloß im Ich geſetzte Realität, nicht aber die objektive, nur durch ein Herausgehen aus der Sphäre des Ichs beſtimmbare Realität, beſtimmt ſey. Für den Dogmatismus müſſen thetiſche Sätze nur durchs Nicht-Ich, antithetiſche aber und ſynthetiſche nur durchs Ich, für den Kriticismus umgekehrt thetiſche nur durchs Ich, antithetiſche und ſynthetiſche nur durchs Nicht-Ich möglich werden. Leibniz beſtimmt die abſolute Sphäre durchs abſolute Nicht-Ich, hebt aber dadurch nicht alle Form ſynthetiſcher Sätze auf, ſondern braucht ſie, um aus ſeiner abſoluten Sphäre herauszukommen, ſo gut als ſie Kant braucht. Beide haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieſelbe Brücke nöthig. Um aus der Sphäre des Dings an ſich, des ſchlechthin Geſetzten, in die Sphäre des beſtimmten (vorſtellbaren) Dings zu kommen, brauchte Leibniz den Satz des zureichenden Grundes; eben dieſen — (d. h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt) — braucht Kant, um aus der Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht-Ichs zu treten. Leibniz hat alſo den Satz der Identität ſo gut verſtanden als Kant, und ihn für ſein Syſtem ſo gut als dieſer für das ſeinige zu brauchen gewußt: das, worin beide uneinig ſind, iſt nicht

gut als in der Welt der Erſcheinungen anwendbar ſeyn. Kant braucht alſo auch dieſen Grundſatz im überſinnlichen Gebiet nur polemiſch, oder dann, wann er ſeinem Accommodationsſyſtem zufolge von Objekten der überſinnlichen Welt ſpricht.

der Gebrauch deſſelben, ſondern ſeine höhere Beſtimmung durchs Abſolute im Syſtem unſers Wiſſens.[1]

3. Für das abſolute Ich gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; denn alles, was das abſolute Ich ſetzt, iſt durch die bloße Form des reinen Seyns beſtimmt. Für das endliche Ich aber gibt es im theoretiſchen und praktiſchen Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Und da die höchſte Syntheſis der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit — Nothwendigkeit iſt, ſo kann auch dieſe Vereinigung als eigentlicher Gegenſtand (wenn gleich nicht als letztes Ziel) alles Strebens aufgeſtellt werden. Für das unendliche Ich nämlich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für daſſelbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit Möglichkeit ſeyn. Für das endliche Ich aber gibt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß ſein Streben in Bezug auf dieſelbe ſo beſtimmt werden, wie das Seyn des unendlichen Ichs beſtimmt wäre, wenn es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun hätte. Alſo ſoll das endliche Ich ſtreben, alles, was in ihm möglich iſt, wirklich, und was wirklich iſt, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich gibt es ein Sollen, d. h. praktiſche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nämlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch bloße Theſis (Geſetz des abſoluten Seyns), ſondern durch Antitheſis (Naturgeſetz der Endlichkeit) und Syntheſis (moraliſches Gebot) bedingt iſt. Alſo iſt praktiſche Möglichkeit Angemeſſenheit der Handlung zur praktiſchen Syntheſis überhaupt,

[1] Kant war der Erſte, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigſtens mittelbar das abſolute Ich als das letzte Subſtrat alles Seyns und aller Identität aufſtellte und zuerſt das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die bloße Identität hinaus beſtimmten Etwas fixirte — auf eine Art, die — (wie ſoll man ſie beſchreiben? — wer ſeine Deduktion der Kategorien und die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft mit dem Geiſte geleſen hat, mit dem alles von ihm geleſen werden muß, ſieht eine Tiefe des Sinns und der Erkenntniß vor ſich, die ihm beinahe unergründlich ſcheint) — auf eine Art, die nur einem Genius möglich ſcheint, der, gleichſam ſich ſelbſt voraneilend, von dem höchſten Punkt aus nun über eben die Stufen herabſteigt, über welche andere allmählich emporſteigen müſſen. (Zuſatz der erſten Aufl.)

praktiſche Wirklichkeit Angemeſſenheit der Handlung zur beſtimmten moraliſchen Syntheſis, praktiſche Nothwendigkeit endlich — (die höchſte Stufe, die ein endliches Weſen erreichen kann) — Angemeſſenheit zu aller Syntheſis (in einem Syſtem des Handelns, in welchem alles, was praktiſch-möglich iſt, wirklich, alles, was wirklich iſt, zugleich auch möglich ſeyn muß [1]). Dagegen beim abſoluten Ich gar kein Sollen

[1] Auf dem Begriff der praktiſchen Möglichkeit (Angemeſſenheit zur Syntheſis überhaupt) beruht der Begriff des Rechts überhaupt und das ganze Syſtem des Naturrechts, auf dem Begriff praktiſcher Wirklichkeit aber der Begriff von Pflicht und das ganze Syſtem der Ethik. Nun iſt für das endliche Weſen alles, was wirklich iſt, auch möglich, mithin muß, wo Pflicht eintritt, auch ein Recht zu handeln eintreten, d. h. was der beſtimmten (moraliſchen) Syntheſis angemeſſen iſt, muß auch der Syntheſis überhaupt angemeſſen ſeyn, aber nicht umgekehrt. Hingegen iſt im abſoluten Ich gar keine Syntheſis, alſo auch der Begriff von Pflicht und Recht nicht denkbar; allein das endliche muß denn doch ſo handeln, als ob es für das abſolute Ich Recht und Pflicht gäbe, alſo ſeine Handlungsweiſe gerade ſo beſtimmen, wie das Seyn des Unendlichen beſtimmt wäre, wenn es für daſſelbe Pflicht und Recht gäbe. Nun würde im abſoluten Ich Pflicht und Recht identiſch ſeyn, weil in ihm alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche möglich wäre. Alſo kann der eigentliche Gegenſtand alles moraliſchen Strebens auch als Identificirung von Pflicht und Recht vorgeſtellt werden. Denn, wenn jede Handlung, wozu das freie Weſen als ſolches ein Recht hätte, zugleich auch Pflicht wäre, ſo würden ſeine freien Handlungen keine andre Norm mehr vorausſetzen als die des moraliſchen Geſetzes. Deßwegen auch insbeſondere das höchſte Ziel, worauf alle Staatsverfaſſungen (die auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründet ſind) hinwirken müſſen, nur jene Identificirung der Rechte und Pflichten jedes einzelnen Individuums ſeyn kann; denn woferne jedes einzelne Individuum nur durch Vernunftgeſetze regiert würde, gäbe es im Staate ſchlechterdings keine Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil keiner auf irgend eine Handlung Anſpruch machen würde, die nicht durch eine allgemeingültige Maxime möglich wäre, und das Individuum, wenn alle Individuen nur allgemeingültige Maximen befolgten, ſelbſt nichts als ſeine Pflicht vor Augen hätte. Denn, wenn alle Individuen ihre Pflicht erfüllten, ſo würde kein einzelnes Individuum mehr fordern können, noch ein Recht haben, das durch die allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht ſchon realiſirt wäre. Recht aber hört ſobald auf, als die Pflicht, die ihm entſpricht, erfüllt iſt; denn Möglichkeit überhaupt gilt nur ſo lange, als ſie nicht von Wirklichkeit verdrungen iſt, und, wer im Beſitz der Wirklichkeit (der erfüllten Pflicht) iſt, bekümmert ſich nicht mehr um Möglichkeit (ſein Recht). — Dieſe Idee lag auch der platoniſchen Republik zu Grunde; denn auch in dieſer ſollte alles praktiſch

ſtattfindet, weil, was dem endlichen Ich praktiſches Gebot iſt, jenem conſtitutives Geſetz ſeyn muß, durch welches weder Möglichkeit, noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, ſondern abſolutes Seyn, nicht imperativ, ſondern kategoriſch, ausgeſagt wird.

Jener Begriff des Sollens aber und der praktiſchen Möglichkeit ſetzt einen andern Begriff voraus, der zu den ſchwerſten Problemen der ganzen Philoſophie den Stoff hergegeben hat. Dieſe müſſen hier wenigſtens noch kurz berührt werden.

Gibt es nämlich für das endliche Ich eine praktiſche Möglichkeit, d. h. ein Sollen, ſo iſt dieß ſchlechterdings nicht ohne den Begriff der Freiheit des empiriſchen Ichs denkbar. Schon oben (§. 8) wurde dem abſoluten Ich abſolute Freiheit beigelegt, d. h. Freiheit, die bloß auf ſein Seyn ſelbſt gegründet iſt, die ihm nur inſofern zukömmt, als es Ich ſchlechthin iſt, das alles Nicht-Ich urſprünglich ausſchließt. Dieſe abſolute Freiheit des Ichs iſt nur durch ſich ſelbſt begreiflich. Denn ein abſolutes Ich, das alles Nicht-Ich ausſchließt, hat inſofern abſolute Freiheit, die ſo bald aufhört unbegreiflich zu ſeyn, als das Ich aus der Sphäre aller Objekte, alſo auch aus der Sphäre aller objektiven Cauſalität hinweggenommen iſt. Aber das Ich in die Sphäre der Objektivität verſetzen, und ihm doch noch Cauſalität durch Freiheit zuſchreiben wollen — dieß ſcheint ein gewagtes Unternehmen zu ſeyn.

Die Rede iſt alſo hier nicht von der abſoluten Freiheit des abſoluten Ichs (§. 8), denn dieſe realiſirt ſich ſchlechthin ſelbſt, weil ſie dieſelbe Cauſalität des Ichs iſt, mittelſt welcher es ſich ſchlechthin als Ich ſetzt. Das Ich iſt aber nur inſofern Ich, als es durch ſich ſelbſt, d. h. durch abſolute Cauſalität geſetzt iſt. Alſo ſetzt das Ich, indem es ſich ſelbſt ſetzt, zugleich ſeine abſolute, unbedingte Cauſalität. Hingegen kann ſich Freiheit des empiriſchen Ichs unmöglich ſelbſt realiſiren, denn das empiriſche Ich, als ſolches, exiſtirt nicht durch ſich ſelbſt,

Mögliche wirklich, alles praktiſch-Wirkliche möglich ſeyn: eben deßwegen ſollte in ihr aller Zwang aufhören, weil Zwang nur gegen ein Weſen eintritt, das ſich der praktiſchen Möglichkeit verluſtig macht. Aufhebung der praktiſchen Möglichkeit aber in einem Subjekt iſt Zwang, denn praktiſche Möglichkeit iſt nur durch Freiheit denkbar.

durch eigne freie Cauſalität. Auch könnte dieſe Freiheit des empiriſchen Ichs nicht, wie die des abſoluten Ichs, abſolut ſeyn, denn durch dieſe wird ſchlechthin und zwar bloße Realität des Ichs geſetzt, durch die Cauſalität jener aber ſoll erſt die abſolute Realität des Ichs hervorgebracht werden. Jene iſt durch ſich ſelbſt, und abſolut-unendlich, dieſe empiriſch-unendlich, weil, eine abſolute Realität hervorzubringen, eine empiriſch-unendliche Aufgabe iſt. Jene iſt ſchlechthin immanent, denn ſie iſt nur inſofern, als das Ich reines Ich, und nicht genöthigt iſt aus ſich ſelbſt herauszugehen, dieſe iſt nur als transſcendentale Freiheit beſtimmbar, d. h. als Freiheit, die nur in Bezug auf Objekte, obgleich nicht durch ſie, wirklich iſt.

Das Problem der transſcendentalen Freiheit hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverſtanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, ſelbſt nachdem die Kritik der reinen Vernunft ſo großes Licht darüber verbreitet hat, ſcheint doch bis jetzt noch der eigentliche Streitpunkt nicht ſcharf genug beſtimmt zu ſeyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit abſoluter Freiheit; denn ein Abſolutes ſchließt ſchon durch ſeinen Begriff jede Beſtimmung durch fremde Cauſalität aus; die abſolute Freiheit iſt nichts anders, als die abſolute Beſtimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Geſetze ſeines Seyns, Unabhängigkeit deſſelben von allen nicht durch ſein Weſen ſelbſt beſtimmbaren Geſetzen, von allen Geſetzen, die etwas in ihm ſetzen würden, was nicht ſchon durch ſein bloßes Seyn, durch ſein Geſetztſeyn überhaupt, geſetzt wäre (Moralgeſetzen). Die Philoſophie mußte alſo entweder das Abſolute überhaupt leugnen, oder, wenn ſie dieſes eingeräumt hatte, ihm auch abſolute Freiheit beilegen. Der eigentliche Streit konnte alſo nie abſolute, ſondern nur transſcendentale Freiheit, d. h. die Freiheit eines durch Objekte bedingten empiriſchen Ichs betreffen. Das Unbegreifliche iſt nicht, wie ein abſolutes, ſondern wie ein empiriſches Ich Freiheit haben ſolle, nicht wie ein intellektuales Ich[1] intellektual, d. h. abſolut-frei ſeyn könne, ſondern wie es

[1] Kant bemerkt ſehr richtig, daß ſich der Ausdruck intellektual nur auf Erkenntniſſe beziehe, was aber nur Gegenſtand dieſer Erkenntniſſe ſey,

möglich ſey, daß ein empiriſches Ich zugleich intellektual ſey, d. h. Cauſalität durch Freiheit habe.

Das empiriſche Ich exiſtirt nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein Ich hervorbringen. Daß das empiriſche Ich empiriſch iſt, muß es den Objekten, daß es überhaupt Ich iſt, nur einer höhern Cauſalität verdanken. In einem Syſtem, das die Realität der Dinge an ſich behauptet, iſt ſelbſt das empiriſche Ich unbegreiflich; denn da durch das Setzen eines abſoluten, allem Ich vorhergehenden Nicht-Ichs alles abſolute Ich aufgehoben iſt, ſo begreift man nicht, wie durch dieſelben Objekte nun ein empiriſches Ich hervorgebracht werden ſoll. Noch viel weniger aber kann von transcendentaler Freiheit eines empiriſchen Ichs in einem ſolchen Syſteme die Rede ſeyn. Wenn aber Ich als das Abſolute, alles Nicht-Ich ſchlechthin ausſchließende, geſetzt iſt, ſo kömmt ihm nicht nur urſprünglich eine abſolute Cauſalität zu, ſondern es wird auch begreiflich, wie ein empiriſches Ich, und in dieſem transcendentale Freiheit wirklich ſey.

Daß nämlich das empiriſche Ich Ich iſt, verdankt es derſelben abſoluten Cauſalität, durch welche das abſolute Ich Ich iſt; den Objekten aber verdankt es nichts als ſeine Schranken und die Endlichkeit ſeiner Cauſalität. Alſo iſt die Cauſalität des empiriſchen Ichs von der des abſoluten ſchlechterdings nicht dem Princip (der Qualität), ſondern nur der Quantität nach verſchieden. Daß ſie Cauſalität durch Freiheit iſt, verdankt ſie ihrer Identität mit der abſoluten, daß

intelligibel genannt werden müſſe. Dieſe Bemerkung gilt dem Dogmatismus, der, da er intelligible Objekte zu erkennen vermeint, allerdings von dieſen Objekten den Ausdruck intellektual nicht gebrauchen ſollte; für den Kriticismus aber (wenigſtens den vollendeten) bedarf es dieſer Unterſcheidung nicht, da er gar keine intelligiblen Objekte zuläßt, und nur dem, was gar nicht Objekt werden kann, dem abſoluten Ich, Intellektualität beilegt. Beim abſoluten Ich nämlich, das nie zum Objekt werden kann, fällt das Principium essendi mit cognoscendi zuſammen; mithin muß man ebenſowohl vom Ich als z. B. von ſeiner Anſchauung den Ausdruck intellektual gebrauchen. Hingegen kann das empiriſche Ich, inſofern ſeine Cauſalität in der Cauſalität des Abſoluten befaßt iſt, intelligibel heißen, weil es einerſeits als Objekt, andererſeits als durch abſolute Cauſalität beſtimmbar betrachtet werden muß.

sie transcendentale (empirische[1]) Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit; sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freiheit, und wird nur erst, wenn sie auf ihre Schranken stößt, transcendental, d. h. Freiheit eines empirischen Ichs.

Diese Freiheit des empirischen Ichs ist also nur durch ihre Identität mit der absoluten begreiflich, und kann demnach durch keine objektiven Beweise erreicht werden, denn sie kommt dem Ich zwar in Bezug auf Objekte, aber doch nur insofern es in der absoluten Causalität des absoluten Ichs befaßt ist, zu. Aber ebensowenig realisirt sie sich selbst, denn als transcendentale Freiheit ist sie nur im empirischen Ich wirklich, nichts Empirisches aber realisirt sich selbst. Da sie aber nur durch die absolute Causalität möglich ist, so ist sie im empirischen Ich nur durch irgend ein Faktum realisirbar, durch welches sie als identisch mit der absoluten gesetzt wird. Allein das empirische Ich ist gerade nur durch Einschränkung des Absoluten, d. h. durch Aufhebung desselben als eines Absoluten wirklich. Insofern also das empirische Ich bloß in Bezug auf Objekte als Schranken des absoluten betrachtet wird (theoretische Philosophie), kann seine Causalität schlechterdings nicht als identisch mit der absoluten gedacht werden; soll dieß geschehen, so muß die Causalität des empirischen Ichs in Bezug (nicht auf Objekte, sondern) auf Negation aller Objekte gedacht werden. Denn Negation der Objekte ist gerade dasjenige, worin beide, absolute und transcendentale Freiheit, zusammenstimmen können. Denn empirische Freiheit kann zwar nur auf empirische (empirisch-hervorzubringende), nicht auf absolute Negation der Objekte gehen, wie die Causalität des absoluten Ichs, aber doch treffen beide in der Negation zusammen, und wenn sich eine solche Causalität des empirischen Ichs aufzeigen läßt, so ist auch erwiesen, daß sie von der absoluten Causalität nicht der Art, nicht dem Princip, sondern nur der Quantität nach (durch ihre Schranken) verschieden ist. Absolute Causalität kann im empirischen Ich nicht kategorisch gesetzt werden, denn sonst hörte

[1] Es ist schon oben §. 6, Anm. bemerkt worden, daß das Wort empirisch gewöhnlich in einem viel eingeschränktern Sinne genommen wird.

es auf empiriſch zu ſeyn, alſo kann ſie nur imperativ in ihm geſetzt ſeyn durch ein Geſetz, das Negation aller Objekte, d. h. abſolute Freiheit fordert; denn abſolute Cauſalität kann nur von einer ſolchen Cauſalität gefordert werden, die nicht ſelbſt abſolute Freiheit iſt, aber doch von der abſoluten nicht der Qualität, ſondern nur der Quantität nach verſchieden iſt.

Transſcendentale Freiheit iſt alſo nicht bloß durch die Form des moraliſchen Geſetzes, ſondern auch durch die Materie deſſelben realiſirt. Denn das moraliſche Geſetz, das nur im endlichen Ich möglich iſt, weil nur von dieſem Identität mit dem Unendlichen gefordert werden kann, geht zwar nicht auf abſolute Negation aller Objekte (conſtitutiv), aber doch imperativ auf bedingte, d. h. empiriſch- (progreſſiv-) hervorzubringende Negation derſelben, alſo auf abſolute Cauſalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas kategoriſch Geſetztes, aber doch als auf etwas Hervorzubringendes. Solche Forderungen aber können nur an eine Cauſalität gemacht werden, die von der abſoluten bloß durch Schranken verſchieden iſt, weil ſie das, was dieſe ſchlechthin ſetzt, in ſich ſelbſt hervorbringen, d. h. durch Aufhebung ihrer Schranken ſetzen, ſoll [1].

[1] Den Unterſchied der obigen Darſtellung von der Reinholdiſchen Theorie der Freiheit wird jeder von ſelbſt einſehen, der dem Faden unſrer Unterſuchungen bis hieher gefolgt iſt. Reinholds Theorie hat ſehr große Verdienſte, aber in ſeinem Syſtem (das nur vom empiriſchen Ich ausgeht) iſt ſie unbegreiflich, und es würde ihrem ſcharfſinnigen Urheber ſelbſt ſchwer fallen, ſeinem Syſteme Einheit und ſeiner Theorie der Freiheit einen durch das oberſte Princip (das nicht nur dem Ganzen zu Grunde liegen, ſondern durch alle einzelnen Theile des Syſtems hindurch herrſchen ſoll) begründeten Zuſammenhang mit ſeinem übrigen Syſteme zu geben. — Die vollendete Wiſſenſchaft ſcheut alle philoſophiſchen Kunſtſtücke, durch die das Ich ſelbſt gleichſam zerlegt und in Vermögen, die unter keinem gemeinſchaftlichen Princip der Einheit denkbar ſind, zerſpaltet wird. Die vollendete Wiſſenſchaft geht nicht auf todte Vermögen, die keine Realität haben und nur in der künſtlichen Abſtraktion wirklich ſind; vielmehr geht ſie auf lebendige Einheit des Ichs, das in allen Aeußerungen ſeiner Thätigkeit dasſelbe iſt; in ihr werden alle die verſchiedenen Vermögen und Handlungen, die die Philoſophie von jeher aufgeſtellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung deſſelben identiſchen Ichs. — Selbſt die theoretiſche Philoſophie iſt nur in Bezug auf

Nun iſt zwar eine transſcendentale Cauſalität des empiriſchen Ichs wohl begreiflich, wenn ſie die unendliche ſelbſt, nur unter den Bedingungen der Endlichkeit gedacht, iſt; allein, da das empiriſche Ich ſelbſt nur erſcheinende Realität hat, und unter demſelben Geſetze der Bedingtheit ſteht, unter welchem alle Erſcheinungen ſtehen, ſo tritt die neue Frage ein: wie die transſcendentale (durch abſolute Cauſalität beſtimmte) Cauſalität des empiriſchen Ichs mit der Naturcauſalität deſſelben Ichs übereinſtimmen könne?

In einem Syſtem, das die Realität der Dinge an ſich behauptet, kann dieſe Frage ſchlechterdings nicht gelöst, ja nicht einmal aufgeworfen werden.

Denn das Syſtem, das vor allem Ich ein abſolutes Nicht-Ich ſetzt, hebt eben dadurch das abſolute Ich auf[1], weiß alſo nicht einmal von einer abſoluten Freiheit des Ichs, geſchweige denn von einer transſcendentalen. Wenn aber ein ſolches Syſtem inconſequent genug iſt, einerſeits Dinge an ſich, andrerſeits eine transſcendentale Freiheit des Ichs zu behaupten, ſo wird es niemals, ſelbſt nicht durch eine präſtabilirte Harmonie, die Zuſammenſtimmung der Naturcauſalität mit der Cauſalität durch Freiheit begreiflich machen; denn auch eine präſtabilirte Harmonie kann nicht zwei ſchlechthin entgegengeſetzte Abſoluta

dieſelbe Cauſalität des Ichs möglich, die in der praktiſchen realiſirt wird; denn ſie dient nur dazu, die praktiſche Philoſophie vorzubereiten und der durch dieſe beſtimmten Cauſalität des Ichs ihre Objekte zu ſichern. Endliche Weſen müſſen exiſtiren, damit das Unendliche ſeine Realität in der Wirklichkeit darſtelle. Denn auf dieſe Darſtellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Thätigkeit; und die theoretiſche Philoſophie iſt nur dazu beſtimmt, dieſes Gebiet der Wirklichkeit für die praktiſche Cauſalität zu bezeichnen und gleichſam abzuſtecken. Die theoretiſche Philoſophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktiſche Cauſalität ein Gebiet finde, worin jene Darſtellung der unendlichen Realität — die Löſung ihrer unendlichen Aufgabe — möglich iſt.

[1] Es iſt unmöglich, daß zwei Abſoluta nebeneinander beſtehen. Wird alſo das Nicht-Ich vor allem Ich abſolut geſetzt, ſo kann ihm das Ich nur als abſolute Negation entgegengeſetzt werden. Zwei Abſoluta können unmöglich als ſolche in einer ihnen vorhergehenden oder nachfolgenden Syntheſis befaßt werden; weßwegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht-Ich geſetzt wird, dieſes in keiner Syntheſis als abſolut (als Ding an ſich) geſetzt werden kann.

vereinigen, was doch der Fall seyn müßte, da einerseits ein absolutes Nicht-Ich, andrerseits ein empirisches Ich angenommen wird, das ohne ein Absolutes unbegreiflich ist.

Wenn aber die Objekte selbst nur durchs absolute Ich (als den Inbegriff aller Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Causalität des empirischen Ichs (dessen Causalität überhaupt nur durch die Causalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist) zugleich eine Causalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff aller Realität, dem Ich, verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip prästabilirter Harmonie, das aber bloß immanent, und nur im absoluten Ich bestimmt ist. Weil nämlich nur in der Causalität des absoluten Ichs eine Causalität des empirischen möglich ist, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die absolute Realität des Ichs erhalten, so ist das absolute Ich das gemeinschaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Causalität der Objekte harmonirt mit der Causalität des empirischen Ichs nur deßwegen, weil sie nur in und mit dem empirischen Ich existiren; daß sie aber nur in und mit dem empirischen Ich existiren, kommt bloß daher, daß beide, die Objekte und das empirische Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des absoluten Ichs verdanken.

Durch eben diese prästabilirte Harmonie läßt sich nun auch die nothwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreifen. Denn da reine Glückseligkeit, von der allein die Rede seyn kann, auf Identificirung des Nicht-Ichs und des Ichs geht, so ist, da Objekte überhaupt nur als Modifikationen der absoluten Realität des Ichs wirklich sind, jede Erweiterung der Realität des Ichs (moralischer Fortschritt) Erweiterung jener Schranken und Annäherung derselben zur Identität mit der absoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit gibt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seyns) erhalten; und umgekehrt, da das Gesetz

ſeines Seyns nur durch Freiheit *conſtitutiv* geworden wäre, dieſes Geſetz ſelbſt zugleich ein Geſetz der Freiheit ſeyn[1]. Alſo iſt das letzte, worauf alle Philoſophie hinführt, kein objektives, ſondern ein *immanentes* Princip präſtabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identiſch ſind, und dieſes Princip iſt nichts anderes, als das abſolute *Ich*, von dem alle Philoſophie ausging.

Gibt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, ſo kennt es auch keine *Zweckverknüpfung* in der Welt. *Gäbe* es für das unendliche Ich Mechanism oder Technik der Natur, ſo *wäre* ihm Technik Mechanism und Mechanism Technik, d. h. beide fielen in ſeinem abſoluten Seyn zuſammen. Demnach muß ſelbſt die theoretiſche Nachforſchung das Teleologiſche als mechaniſch, das Mechaniſche als teleologiſch, und beides als in Einem Princip der Einheit befaßt betrachten, das ſie zwar nirgends (als Objekt) zu realiſiren im Stande, doch aber vorauszuſetzen genöthigt iſt, um die Vereinigung der beiden widerſtreitenden Principien (des mechaniſchen und teleologiſchen), die in den Objekten *ſelbſt* unmöglich iſt, in einem über alle Objekte erhabenen Princip begreifen zu können. So, wie die praktiſche Vernunft genöthigt iſt, den Widerſtreit zwiſchen Freiheits- und Naturgeſetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit ſelbſt Natur und Natur Freiheit iſt[2], muß die theoretiſche

[1] Hiedurch läßt ſich auch die Frage beantworten, *welches* Ich denn eigentlich ins Unendliche fortſchreiten ſoll? Die Antwort iſt: das empiriſche, das aber nicht in der intelligibeln Welt *fortſchreitet*; denn ſowie es in dieſer wäre, hörte es auf, empiriſches Ich zu ſeyn, weil in der intelligibeln Welt alles *abſolute Einheit*, alſo kein Fortſchritt, keine Endlichkeit gedenkbar iſt. Das endliche Ich iſt alſo zwar nur durch intelligible Cauſalität *Ich*, aber als *endliches* Weſen, ſolange es endliches Weſen iſt, ſeinem Daſeyn nach nur in der empiriſchen Welt beſtimmbar. Nun kann zwar das endliche Weſen, da ſeine Cauſalität ſelbſt in die Linie der unendlichen fällt, die Schranken ſeiner Endlichkeit immer mehr erweitern; allein, da dieſer Progreſſus die Unendlichkeit vor ſich hat, iſt eine immerfort größere Erweiterung derſelben möglich, weil, wenn dieſe irgendwo aufhören könnte, das Unendliche ſelbſt Schranken haben müßte.

[2] Hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie ſeyn könne.

Vernunft in ihrem teleologiſchen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechanism zuſammenfallen[1], das aber eben deßwegen ſchlechterdings nicht als Objekt beſtimmbar ſeyn kann.

Was für das abſolute Ich abſolute Zuſammenſtimmung iſt, iſt für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes conſtitutives Princip immanenter Einheit iſt, iſt für dieſes nur regulatives Princip objektiver Einheit, die zur immanenten werden ſoll. Alſo ſoll auch das endliche Ich ſtreben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklich iſt, und der höchſte Beruf des Menſchen iſt — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

[1] Auch Spinoza wollte, daß im abſoluten Princip Mechanism und Finalität der Urſachen als in derſelben Einheit befaßt gedacht werden. Aber, da er das Abſolute als abſolutes Objekt beſtimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologiſche Einheit im endlichen Verſtande nur durch ontologiſche im unendlichen Denken der abſoluten Subſtanz beſtimmt ſey, und Kant hat ganz Recht, wenn er ſagt, der Spinozism leiſte nicht, was er wolle. — Vielleicht aber ſind nie auf ſo wenigen Blättern ſo viele tiefe Gedanken zuſammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft §. 76. geſchehen iſt. (Statt „Finalität" Z. 2 und „Finalität der Urſachen" Z. 12 ſteht in der erſten Auflage „Teleologie". D. H.)

In einer Antikritik, die im Intelligenzblatt zur A. L. Z. vom Jahr 1796 ſteht, äußert ſich Schelling über den Zweck der Schrift vom Ich folgendermaßen:

Der Zweck des Verfaſſers war kein anderer als dieſer: die Philoſophie von der Erlahmung zu befreien, in welche ſie durch die unglücklichen Unterſuchungen über einen erſten Grundſatz der Philoſophie unausbleiblich fallen mußte, zu beweiſen, daß wahre Philoſophie nur mit freien Handlungen beginnen könne, und daß abſtrakte Grundſätze an der Spitze dieſer Wiſſenſchaft der Tod alles Philoſophirens ſeyen; die Frage: von welchem (abſtrakten?) Grundſatze die Philoſophie anfangen müſſe, ſchien ihm eines freien Mannes, der ſich ſelbſt fühlt, unwürdig. — Indem er die Philoſophie für reines Produkt des freien Menſchen, gleichſam für Einen Akt der Freiheit hält,

glaubte er höhere Begriffe von ihr zu haben, als mancher weinerliche Philoſoph, der von der Uneinigkeit ſeiner Collegen die Gräuel der franzöſiſchen Revolution und alles Unglück der Menſchheit ableitete, dieſem Unglücke aber durch einen leeren nichtsſagenden Grundſatz abhelfen wollte, in dem er ſich die ganze Philoſophie gleichſam eingeſchachtelt dachte. — Er glaubt, daß der Menſch zum Handeln, nicht zum Speculiren geboren ſey, daß alſo auch ſein erſter Schritt in der Philoſophie den Antritt eines freien Weſens verkündigen müſſe. Er hielt eben deßwegen ſehr wenig auf geſchriebene Philoſophie, noch viel weniger auf einen ſpekulativen Satz an der Spitze der Wiſſenſchaft; am allerwenigſten aber auf die allgemeingültige Philoſophie, der ſich billig nur ein Weltweiſer rühmen ſollte, deſſen Philoſophie, wie Leſſings Windmühle, mit allen 32 Winden in Freundſchaft lebt. Weil aber das philoſophiſche Publicum einmal nur für erſte Grundſätze Ohren zu haben ſchien, ſo konnte ſein erſter Grundſatz, in Bezug auf den Leſer, nur ein Poſtulat ſeyn, die Forderung derſelben freien That, mit der ſeines Erachtens erſt alles Philoſophiren beginnen kann. Das erſte Poſtulat aller Philoſophie, frei auf ſich ſelbſt zu handeln, ſchien ihm ſo nothwendig, als das erſte Poſtulat der Geometrie, eine gerade Linie zu ziehen; ſo wenig der Geometer die Linie beweist, ebenſo wenig ſollte der Philoſoph die Freiheit beweiſen.

Indeß wird und muß die Philoſophie, die doch ſelbſt nur eine Idee iſt, deren Realiſirung der Philoſoph ſelbſt nur von der praktiſchen Vernunft erwarten kann, ſo lange unverſtändlich und ſogar lächerlich bleiben, als man unfähig ſich zu Ideen zu erheben, auch von Kant nicht gelernt hat, daß Ideen überhaupt nicht Gegenſtände einer müßigen Spekulation, ſondern des freien Handelns ſeyn müſſen, daß das ganze Reich der Ideen nur für die moraliſche Thätigkeit des Menſchen Realität hat, und daß der Menſch da keine Objekte mehr finden darf, wo er ſelbſt zu ſchaffen, zu realiſiren beginnt. Kein Wunder, daß unter den Händen eines Menſchen, der Ideen theoretiſch beſtimmen will, alles zum Hirngeſpinſt wird, was über die Tafel der Kategorieen hinausgeht, daß die Idee des Abſoluten in ſeinem Kopfe einer Geſchichte des

niemand gleichgilt, und daß er da, wo der andere erſt recht frei ſich fühlt, nichts als das große Nichts vor ſich ſieht, das er nicht auszufüllen weiß, und das ihm kein anderes Bewußtſeyn, als das ſeiner eigenen Gedankenloſigkeit übrig läßt. Ein Beweis, daß ſein Geiſt nie gelernt hat, frei auf ſich ſelbſt zu handeln, und daß er ſeinen Rang in der Geiſterwelt nur durch ein mechaniſches Denken zu behaupten weiß.

Neue Deduktion

des

Naturrechts.

1795.

Digitized by Google

Neue Deduktion des Naturrechts[1].

1. Deduktion der Rechtswissenschaft überhaupt, und ihres obersten Grundsatzes.

§. 1.

Was ich theoretisch nicht realisiren kann, soll ich praktisch realisiren. Nun ist das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenstrebt, durch theoretische Vernunft unerreichbar, denn es kann nie Objekt für mich werden. Indem ich es als Objekt festhalten will, tritt es in die Schranken der Bedingtheit zurück. Was Objekt für mich ist, kann nur erscheinen; sobald es mehr als Erscheinung für mich ist, ist meine Freiheit vernichtet.

§. 2.

Soll ich das Unbedingte realisiren, so muß es aufhören, Objekt für mich zu seyn. Ich muß das Letzte, das allem Existirenden zu Grunde liegt, das absolute Seyn, das in jedem Daseyn sich offenbart, als identisch mit mir selbst, mit dem Letzten, Unveränderlichen in mir denken.

§. 3.

Sey! im höchsten Sinne des Worts; höre auf, selbst Erscheinung zu seyn; strebe, ein Wesen an sich zu werden! — dieß ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie.

[1] Diese Abhandlung erschien zuerst im Aprilheft (4ten Heft) des Philosophischen Journals vom Jahre 1796. Da die Herausgeber des genannten Journals bei der im 4ten Heft des Jahrgangs 1797 stehenden Fortsetzung dieser Abhandlung in einer Anmerkung erklären, es sey ihnen diese Schrift schon vor anderthalb Jahren zugesandt worden, so ist ihre Abfassungszeit in das Jahr 1795 zu setzen. D. H.

§. 4.

Biſt du ein Weſen an ſich, ſo kann keine entgegenſtrebende Macht deinen Zuſtand verändern, keine deine Freiheit beſchränken. Strebe daher, um ein Weſen an ſich zu werden, absolut-frei zu ſeyn, ſtrebe, jede heteronomiſche Macht deiner Autonomie zu unterwerfen, ſtrebe, durch Freiheit deine Freiheit zur abſoluten, unbeſchränkbaren Macht zu erweitern.

§. 5.

Dieſes Gebot iſt unbedingt, weil es ein Unbedingtes fordert. Alſo muß auch das Streben, das es fordert, unbedingt, d. h. nur von ſich ſelbſt abhängig, und durch kein fremdes Geſetz beſtimmbar ſeyn.

§. 6.

Soll mein Streben ſchlechterdings durch kein fremdes Geſetz beſtimmbar ſeyn, ſo muß umgekehrt alles, was meinem Streben entgegengeſetzt iſt, durch mein Streben ſchlechthin beſtimmt werden. Indem ich mich als freies Weſen ankündige, kündige ich mich an als ein Weſen, das alles Widerſtrebende beſtimmt, ſelbſt aber durch nichts beſtimmbar iſt.

§. 7.

Ich herrſche über die Welt der Objekte; auch in ihr offenbart ſich keine andre, als meine Cauſalität. Ich kündige mich an als Herrn der Natur, und fordere, daß ſie durch das Geſetz meines Willens ſchlechthin beſtimmt ſey. Meine Freiheit weist jedes Objekt in die Schranken der Erſcheinung zurück, und ſchreibt ihm eben damit Geſetze vor, über die es nicht treten darf. Nur dem unveränderlichen Selbſt kömmt Autonomie zu, alles, was nicht dieſes Selbſt iſt — alles was Objekt werden kann — iſt heteronomiſch, iſt Erſcheinung für mich. Die ganze Welt iſt mein moraliſches Eigenthum.

§. 8.

Soll ich in der Welt der Erſcheinungen herrſchen und die Natur nach moraliſchen Geſetzen regieren, ſo muß die Cauſalität der Freiheit durch phyſiſche Cauſalität ſich offenbaren[1]. Nun kann ſich

[1] Der eigentliche Ausdruck, der hieher gehört! Ueber ſeinen Sinn und Gehalt wird ſich der Verfaſſer anderswo erklären. Wer Jacobi verſtanden hat, dem kann er nicht fremd ſeyn.

Freiheit überhaupt nur durch urſprüngliche Autonomie ankündigen. Alſo muß dieſe phyſiſche Cauſalität, ob ſie gleich dem Objekt nach heteronomiſch, d. h. nur durch Naturgeſetze beſtimmbar iſt, doch ihrem Princip nach autonomiſch, d. h. durch kein Naturgeſetz erreichbar ſeyn. Sie muß Autonomie und Heteronomie in ſich vereinigen.

§. 9.

Dieſe Cauſalität heißt Leben. — Leben iſt die Autonomie in der Erſcheinung, iſt das Schema der Freiheit, inſofern ſie in der Natur ſich offenbart. Ich werde daher nothwendig lebendiges Weſen.

§. 10.

Wo meine phyſiſche Macht hinreicht, gebe ich allem Exiſtirenden meine Form, dringe ihm meine Zwecke auf, gebrauche es als Mittel meines unbeſchränkten Willens.

§. 11.

Wo meine phyſiſche Macht nicht hinreicht, iſt nur phyſiſcher Widerſtand: es kann keinen moraliſchen für mich in der Natur geben. Was phyſiſch-unmöglich iſt, iſt doch moraliſch-wirklich, und was moraliſch-wirklich iſt, mag immerhin phyſiſch-unmöglich ſeyn, in der moraliſchen Welt iſt meine That vollbracht.

§. 12.

Wo meine phyſiſche Macht Widerſtand findet, iſt Natur. Ich erkenne die Uebermacht der Natur über meine phyſiſche Kraft: ich beuge mich vor ihr als Sinnenweſen, ich kann nicht weiter.

§. 13.

Wo meine moraliſche Macht Widerſtand findet, kann nicht mehr Natur ſeyn. Schauernd ſtehe ich ſtill. Hier iſt Menſchheit! ruft es mir entgegen, ich darf nicht weiter.

§. 14.

Meine Freiheit kann in ihrer Uneingeſchränktheit nur als eine Macht gedacht werden, die jede entgegenſtrebende Cauſalität aufhebt. Wo ſie alſo aufhört uneingeſchränkt zu ſeyn, muß ihr eine andre unbedingte Cauſalität gegenüber ſtehen.

§. 15.

Indem ich meine Freiheit beſchränkt fühle, erkenne ich, daß ich nicht allein bin in der moraliſchen Welt, und mannichfaltige Erfahrungen beſchränkter Freiheit lehren mich, daß ich in einem Reich moraliſcher Weſen bin [1], denen allen dieſelbe unbeſchränkte Freiheit zukömmt.

§. 16.

Dieſe Cauſalität iſt eben deßwegen unbeſchränkt, weil ſie nirgends ihr Ziel *vor* ſich hat, weil ihr Ziel nirgends *objektiv* beſtimmt iſt. Sie geht auf Unbedingtheit, aber ſie ſetzt dieſe nicht *voraus*, ſondern ſtrebt nur, ſie durch eine unendliche Handlung zu realiſiren.

§. 17.

Ihr letztes Ziel iſt nicht objektiv, alſo nicht *empiriſch*. Aber weil ſie nur in einer unendlichen *Zeitreihe* ihm entgegenſtrebt, iſt ihr *Streben empiriſch*.

§. 18.

Obgleich das letzte Ziel aller moraliſchen Weſen intellektual und alſo *identiſch* iſt, iſt doch ihr Streben, als ein empiriſches Streben (§. 17), *nicht-identiſch*.

§. 19.

Hätten alle moraliſchen Weſen das höchſte Ziel erreicht, ſo wäre ihre Cauſalität Eine und dieſelbe, kein Widerſtreit, ſondern abſolute Uebereinſtimmung.

§. 20.

Da ſie ihm aber alle nur in *der Zeit* entgegenſtreben, ſo iſt ihre Cauſalität ſo mannichfaltig (nicht-identiſch), als die Objekte der empiriſchen Welt.

[1] Daß ſich ein Weſen, das der äußern Geſtalt nach mir ähnlich iſt, nach *Zweck* und *Abſicht* von mir *beſtimmen* läßt, beweist noch nicht, daß ich einen *Menſchen* vor mir habe; denn dieſes Weſen könnte auch bloß ein gelehriges Thier ſeyn. Dieſer Satz wird durch die Erfahrung beſtätigt, daß diejenigen, die mit ihren Forderungen niemals Widerſtand im Willen eines andern finden, endlich alle Achtung für dieſes folgſame Geſchlecht und zuletzt für die Menſchheit ſelbſt verlieren. Nur dann, wann ich mich an den *Willen* eines andern wende, und dieſer mit einem kategoriſchen *Ich will nicht!* meine Forderungen zurückſchlägt, oder ſeine Freiheit nur um den Preis der meinigen feil bietet, erkenne ich, daß hinter dieſem Antlitz Menſchheit und in dieſer Bruſt Freiheit wohnt.

§. 21.

Alſo wird die unbedingte Cauſalität der moraliſchen Weſen im empiriſchen Streben widerſtreitend, und ich fange an, meine Freiheit der Freiheit aller übrigen entgegenzuſetzen.

§. 22.

Nur, indem ich meine Freiheit im Widerſtreit gegen andre Cauſalitäten denke, die ihr gleich ſind, wird ſie zu meiner Cauſalität, d. h. zu einer Cauſalität, die nicht die Cauſalität der moraliſchen Weſen überhaupt (der geſammten moraliſchen Welt) iſt. Ich werde moraliſches Individuum.

§. 23.

Ich kann nicht aufhören meine Freiheit zu behaupten, ſolange die Forderung: Strebe nach Unbedingtheit! noch nicht erfüllt iſt. Aber ich kann meine Freiheit nicht behaupten, ohne ſie zugleich der Freiheit andrer, inſofern ſie der meinigen im empiriſchen Streben widerſtreitet, ſchlechthin entgegenzuſetzen. Alſo iſt die Individualität meines Willens ſelbſt durch jene höchſte Forderung der praktiſchen Vernunft ſanctionirt.

§. 24.

Aber eben dieſe Forderung ergeht an alle moraliſchen Weſen. Jedes moraliſche Weſen — ſoll nicht, aber muß — Individuum bleiben, ſolange es noch jene Forderung erfüllen ſoll.

§. 25.

Aber es iſt unmöglich, daß jedes moraliſche Weſen ſeine Freiheit behaupte, ſolange die unbedingte Freiheit der moraliſchen Weſen im empiriſchen Streben widerſprechend iſt.

§. 26.

Zwar kann ſich abſolute Cauſalität, rein gedacht, nie widerſprechen. Aber abſolute empiriſche Cauſalität im einen hebt alle empiriſche Cauſalität im andern auf. Empiriſch-unbeſchränkte Aktivität in einem ſetzt empiriſch-unbeſchränkte Paſſivität im andern.

§. 27.

Nun muß aber doch jedes moraliſche Weſen ſeine Freiheit überhaupt behaupten. Dieß iſt aber nicht anders möglich, als inſofern

jedes moraliſche Weſen auf unbeſchränkte empiriſche Freiheit Verzicht thut. Denn unbeſchränkte empiriſche Freiheit führt auf unendlichen Widerſtreit in der moraliſchen Welt (§. 26).

§. 28.

Alſo muß jedes moraliſche Weſen ſeine unbeſchränkte empiriſche Freiheit aufgeben, um ſeine Freiheit überhaupt zu retten: es muß aufhören, ſich durch ſein Streben, inſofern es empiriſch iſt, als Individuum zu erklären, um ſich durch ſein Streben überhaupt als ſolches zu behaupten.

§. 29.

Denken wir uns, daß alle moraliſchen Weſen ſtreben ihre Individualität zu behaupten, ſo muß dieſes allgemeine Streben aller moraliſchen Weſen nach Individualität überhaupt das Streben jedes einzelnen nach empiriſcher Individualität ſo einſchränken, daß das empiriſche Streben aller andern zugleich mit dem ſeinigen beſtehen könne.

§. 30.

Denken wir uns, daß alle moraliſchen Weſen überhaupt wollen, ſo muß dieſes allgemeine Wollen aller moraliſchen Weſen das empiriſche Wollen jedes einzelnen Individuums ſo einſchränken, daß das Wollen aller übrigen zugleich mit ſeinem Wollen beſtehen könne.

§. 31.

Hier treten wir aus dem Gebiet der Moral in das der Ethik. Die Moral überhaupt ſtellt ein Gebot auf, das ſich nur ans Individuum wendet und nichts als die abſolute Selbſtheit des Individuums fordert; die Ethik, ein Gebot, das ein Reich moraliſcher Weſen vorausſetzt und die Selbſtheit aller Individuen durch die Forderung, die ſie ans Individuum macht, ſichert.

§. 32.

Das Gebot der Ethik alſo muß nicht den Ausdruck des individuellen, ſondern den Ausdruck des allgemeinen Willens enthalten.

§. 33.

Aber dieſes Gebot der Ethik (§. 32) iſt doch nur abhängig von dem höhern Gebot der Moral (§. 3). Die Ethik ſtellt nur deßwegen

den allgemeinen Willen als Geſetz auf, um durch den allgemeinen Willen den individuellen zu ſichern. Nicht weil ich mich dem allgemeinen Willen unterwerfe, mache ich Anſpruch auf Individualität, ſondern, weil und inſofern ich Anſpruch auf Individualität mache, unterwerfe ich mich dem allgemeinen Willen. Der allgemeine Wille iſt bedingt durch den individuellen, nicht der individuelle durch den allgemeinen.

§. 34.

Das, was den allgemeinen Willen beſtimmt, iſt die Form des individuellen Willens (Freiheit) überhaupt, abgeſehen von aller Materie des Wollens. Alſo iſt die Materie des allgemeinen Willens beſtimmt durch die Form des individuellen Willens, nicht umgekehrt.

§. 35.

Die Form des allgemeinen Willens iſt Freiheit überhaupt, die Materie Moralität. Alſo iſt die Freiheit nicht abhängig von der Moralität, ſondern die Moralität von der Freiheit. Nicht weil und inſofern ich moraliſch bin, bin ich frei, ſondern weil und inſofern ich frei ſeyn will, ſoll ich moraliſch ſeyn.

§. 36.

Das Problem aller Ethik alſo iſt dieſes, die Freiheit des Individuums durch die allgemeine Freiheit, den individuellen Willen durch den allgemeinen zu erhalten, oder — (da der Wille des Individuums dem Willen aller übrigen, nur inſofern er empiriſch [material] wird, widerſprechen kann) — den empiriſchen Willen aller und den empiriſchen Willen des Individuums übereinſtimmend zu machen.

§. 37.

Denke ich mich als Individuum im Gegenſatz gegen alle übrigen Individuen, ſo fragt ſich, ob der empiriſche Wille aller übrigen mit meinem Willen, oder mein individueller Wille mit dem Willen aller übrigen identiſch werden ſoll?

§. 38.

Soll der Wille aller übrigen mit meinem Willen, als ſolchem, identiſch werden, ſo hebe ich eben dadurch den Willen aller übrigen, als Individuen, auf, d. h. der allgemeine Wille iſt *nicht* bedingt durch den individuellen Willen (§. 33); die Annahme widerſpricht ſich ſelbſt.

§. 39.

Soll umgekehrt *mein Wille*, inſofern er *individueller* Wille iſt, durch den Willen aller übrigen beſtimmt werden, ſo iſt der individuelle Wille *bedingt* durch den allgemeinen; was abermals unmöglich iſt (§. 33).

§. 40.

Alſo kann keiner von beiden Fällen, oder müſſen *beide* ſtattfinden. Beide aber können nur dann ſtattfinden, wenn der Wille des Individuums und der Wille aller Wechſelbegriffe ſind, d. h. wenn der Wille aller zugleich der Wille des Individuums und der Wille des Individuums zugleich der Wille aller iſt.

§. 41.

Nur dadurch, daß der individuelle und allgemeine Wille Wechſelbegriffe werden, erfülle ich die Bedingung unter der allein ein ethiſches Gebot ſtattfindet (§. 33). Ich ſoll nicht handeln, wie die übrigen alle handeln; ſondern, wie *ich* handle, ſollen alle übrigen handeln. Aber damit alle übrigen handeln, wie ich handle, ſoll ich handeln, wie alle übrigen handeln können. Nur durch den Beitritt des Willens *aller* übrigen zu meinem Willen, wird mein Wille Wille *aller*, nur durch den Beitritt *meines* Willens zum Willen aller übrigen, wird ihr Wille Wille jedes Individuums, wie Einheit nur durch Hinzuſetzung der Vielheit, und Vielheit nur durch Hinzuſetzung der Einheit — *Allgemeinheit* wird.

§. 42.

Nur indem ich den Willen überhaupt als urſprünglich *abſolut* denke, kann ich den Willen aller übrigen als auf die Bedingung des meinigen, und den meinigen als auf die Bedingung des Willens aller übrigen eingeſchränkt denken. Alſo ſetzt ſelbſt die Einſchränkung des

individuellen Willens durch den allgemeinen Willen die urſprüngliche Uneingeſchränktheit des Willens voraus.

§. 43.

Nur indem ich meinen Willen auf die Bedingung des Willens aller übrigen und den Willen aller übrigen auf die Bedingung des meinigen einſchränke, kann ich den Willen überhaupt als abſolut denken, und das Problem des abſoluten Willens, ſo wie es die Moral aufſtellt, löst ſich in der Ethik durch allgemeine Uebereinſtimmung des Willens aller Individuen.

§. 44.

Alſo iſt der individuelle Wille durch den allgemeinen Willen nur inſofern eingeſchränkt, als er durch dieſe Einſchränkung abſolut wird, und er iſt nur inſofern abſolut, als er auf die Bedingung des allgemeinen Willens eingeſchränkt iſt.

§. 45.

Das höchſte Gebot aller Ethik iſt dieſes: handle ſo, daß dein Wille abſoluter Wille ſey; handle ſo, daß die ganze moraliſche Welt deine Handlung (ihrer Materie und Form nach) wollen könne; handle ſo, daß durch deine Handlung (ihrem Inhalt und ihrer Form nach) kein vernünftiges Weſen als bloßes Objekt, ſondern als mithandelndes Subjekt geſetzt werde.

§. 46.

Inſofern ich dieſem Geſetze gemäß handle, verleugne ich meine Individualität, d. h. ich höre auf, meine Freiheit der Freiheit andrer moraliſchen Weſen entgegenzuſetzen. Aber ich höre nur deßwegen auf, meine Freiheit der Freiheit anderer moraliſchen Weſen entgegenzuſetzen, damit umgekehrt dieſe aufhören, ihre Freiheit der meinigen entgegenzuſetzen.

§. 47.

Da nämlich der allgemeine Wille bedingt iſt durch den individuellen (§. 33), nicht umgekehrt, ſo kann der allgemeine Wille auch nur inſofern die Materie meiner Handlung beſtimmen, als er durch den individuellen Willen bedingt iſt, d. h. ich kann mich dem allgemeinen

Willen nur insofern unterwerfen, als ich durch ihn den individuellen Willen behaupte.

§. 48.

Da ich mich überhaupt nur insofern als Individuum denke, insofern meiner Freiheit eine andre Freiheit entgegengesetzt ist (§. 22), so kann ich auch meinen Willen als solchen nur im Gegensatz gegen einen andern Willen behaupten.

§. 49.

Ich behaupte die Individualität meines Willens insbesondere:

a) gegen den allgemeinen Willen, zwar nicht der Materie, aber doch der Form nach:

Ich bestimme die Materie meines Willens durch den allgemeinen Willen, damit der Wille aller andern durch die Form meines Willens bedingt sey.

Denn nur die Materie meiner Handlung (das was durch sie geschieht), nicht die Form derselben (Freiheit des Wollens) ist abhängig vom allgemeinen Willen.

Und umgekehrt: Zwar nicht die Materie, aber die Form meines Willens (Freiheit) bedingt die Materie des allgemeinen Willens.

§. 50.

Ich behaupte die Individualität meines Willens

b) im Gegensatz gegen individuellen Willen:

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan sey.

Oder: Ich lege mir selbst den allgemeinen Willen als Gesetz auf, damit mein Wille jedem andern Willen Gesetz sey.

§. 51.

Ich behaupte eben damit die Individualität meines Willens

1) im Gegensatz gegen Willen überhaupt.

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit seinem Streben überhaupt kein andres Streben,

ſeinem Wollen überhaupt kein andres Wollen entgegengeſetzt ſey, d. h. damit er zur abſoluten, unbeſchränkbaren Macht werde (§. 45).

§. 52.

Alſo kann die Ethik die Individualität meines Willens der Materie nach nicht ſchlechthin aufheben, ohne ſie zugleich der Form nach ſchlechthin zu behaupten; und der Ethik, d. h. demjenigen Theile der Moral, welcher Allgemeinheit des Willens der Materie nach fordert, muß eine andre Wiſſenſchaft entgegenſtehen, welche Individualität des Willens der Form nach behauptet.

§. 53.

Dieſe problematiſch angenommene Wiſſenſchaft muß ſchlechterdings nur im Gegenſatz gegen die Ethik beſtimmbar ſeyn, und alle ihre Probleme müſſen ſich aus dieſer Antitheſe ableiten laſſen.

§. 54.

Die Ethik fordert: daß der individuelle Wille mit dem allgemeinen identiſch ſey. Nun kann aber individueller Wille von allgemeinem Willen nur inſofern verſchieden ſeyn, als er material beſtimmt iſt (§. 26); alſo kann auch Identität des individuellen Willens mit dem allgemeinen nicht gefordert werden, ohne daß die Materie des individuellen Willens, als ſolchen, aufgehoben wird, d. h. ohne daß ich dem individuellen Willen der Materie nach zuwider handeln ſolle; daß ich aber dem individuellen Willen zuwider handle, kann nur geboten, nur imperativ (durch ein Sollen) gefordert werden.

§. 55.

Dagegen, daß ich der Form des individuellen Willens gemäß handle, kann nicht gefordert werden. Denn daß ich überhaupt bin, und daß ich bin, wer ich bin, iſt die unbedingte Behauptung, die allen kategoriſchen Behauptungen zu Grunde liegt.

§. 56.

Der Satz alſo, welcher die Individualität des Willens behauptet, wäre ein theoretiſcher, ſchlechthin kategoriſcher Grundſatz, ſtünde ihm

nicht in der Ethik ein Gebot gegenüber, das den individuellen Willen, als ſolchen, der Materie nach aufhebt (§. 54).

§. 57.

Alſo kann dieſer Satz die Individualität des Willens der Form nach nicht ſchlechthin behaupten, ohne ſie zugleich im Bezug auf jenes Gebot als bloße Möglichkeit zu behaupten. Denn ſonſt müßte er ſie in Bezug auf jenes Gebot, entweder als Wirklichkeit oder als Unmöglichkeit behaupten. Keines von beiden aber kann ſtattfinden.

§. 58.

Würde er ſie durch jenes Gebot als wirklich-geſetzt behaupten, ſo würde er ſie als geboten behaupten. Individualität des Willens aber kann überhaupt nicht geboten werden (§. 55).

§. 59.

Würde er ſie in Bezug auf jenes Gebot als unmöglich behaupten, ſo würde er ſie als durch daſſelbe ſchlechthin aufgehoben behaupten; was abermals undenkbar iſt (§. 52).

§. 60.

Der Satz alſo, welcher die Individualität des Willens behauptet, iſt an und für ſich ſelbſt ein kategoriſch-theoretiſcher Satz (Ich bin Ich!). Derſelbe Satz aber, inſofern er ſie in Bezug auf das Gebot behauptet, das die Individualität des Willens der Materie nach aufhebt, iſt ein problematiſch-praktiſcher Satz, der die Individualität des Willens der Form nach bloß zuläßt.

§. 61.

Nun ſoll aber die problematiſch-angenommene Wiſſenſchaft, welche die Individualität des Willens behauptet (§. 52), wirklich nur im Gegenſatz gegen die Wiſſenſchaft, welche die Individualität des Willens aufhebt, aufgeſtellt werden (§. 52): alſo kann auch in jener Wiſſenſchaft die Individualität des Willens der Form nach bloß als praktiſche Möglichkeit behauptet werden.

§. 62.

Möglich überhaupt heißt das, was zwar nicht ſchlechterdings iſt, aber eben deßwegen nicht unter beſtimmter Bedingung iſt;

wirklich dasjenige, was zwar iſt, aber eben deßwegen nur unter beſtimmter Bedingung iſt. Was das Mögliche an Exiſtenz verliert, gewinnt es an Unbedingtheit, und was das Wirkliche an Exiſtenz gewinnt, verliert es an Unbedingtheit.

§. 63.

Möglichkeit, praktiſch (in Bezug auf die Ethik) gedacht, iſt daher dasjenige, was zwar (praktiſch) nicht ſchlechthin iſt, aber eben deßwegen auch nicht unter der beſtimmten Bedingung eines Gebotes iſt; Wirklichkeit, gleichfalls praktiſch gedacht, das zwar iſt, aber auch nur unter der beſtimmten Bedingung eines Gebotes iſt (nur deßwegen iſt, weil es ſeyn ſoll).

§. 64.

Das, was praktiſch-wirklich iſt, ſoll ich; und was ich ſoll, iſt pflichtmäßig, angemeſſen der Pflicht. Pflicht iſt dasjenige, was ſchlechthin iſt, weil es ſeyn ſoll.

§. 65.

Das, was theoretiſch-möglich iſt, kann ich; was praktiſch-möglich iſt, darf ich. Was ich darf, heißt nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch recht überhaupt, und die praktiſche Möglichkeit ſelbſt, wodurch etwas recht wird, heißt das Recht überhaupt. Recht nämlich iſt das, was zwar nicht nothwendig praktiſch-wirklich iſt, aber eben deßwegen auch nicht unter der beſtimmten Bedingung eines Gebotes ſteht.

§. 66.

Ich ſoll daher alles, was Pflicht, was Gebot iſt (§. 64). Der Satz aber, der allein ein Gebot ausſagen kann, iſt der Satz, der meinen Willen der Materie nach aufhebt (§. 54); nun wird mein Wille der Materie nach aufgehoben durch den allgemeinen Willen, alſo iſt alles Pflicht, was der Materie des allgemeinen Willens gemäß iſt.

§. 67.

Ich darf alles, was recht, was praktiſch-möglich iſt (§. 65). Der Satz aber, der allein eine praktiſche Möglichkeit ausſagen kann, iſt der Satz, der Individualität des Willens der Form nach (im Gegenſatz

gegen die Nichtindividualität des Willens der Materie nach), behauptet (§. 57). Alſo iſt alles praktiſch-möglich, was die Individualität des Willens der Form nach in mir behauptet, oder, da die Individualität des Willens Form des Willens überhaupt iſt, ſo iſt alles praktiſch-möglich, d. h. Recht, was der Form des Willens überhaupt, oder (was daſſelbe iſt) der Form des allgemeinen Willens, gemäß iſt.

§. 68.

Die oben problematiſch angenommene Wiſſenſchaft alſo, welche mich lehrt, die Individualität des Willens zu behaupten, könnte allein die Wiſſenſchaft des Rechts überhaupt ſeyn, und der oberſte Grundſatz aller Rechtsphiloſophie wäre dieſer:

Ich habe ein Recht zu allem, wodurch ich die Individualität meines Willens der Form nach behaupte, oder:

Ich habe ein Recht zu allem, was der Form des Willens überhaupt gemäß iſt (ohne welches der Wille aufhören müßte, Wille zu ſeyn).

§. 69.

Die Wiſſenſchaft des Rechts (welche lange von der Moral gar nicht getrennt und bis jetzt noch in Rückſicht auf das Verhältniß zu dieſer Wiſſenſchaft völlig unbeſtimmt war) behauptet ſich demnach einzig und allein im Gegenſatz gegen die Wiſſenſchaft der Pflicht.

§. 70.

Denn Wille überhaupt kann nur im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen individuell werden, ſo wie der allgemeine Wille nur im Gegenſatz gegen individuellen Willen allgemeiner Wille iſt. Ohne dieſen Gegenſatz fände nur Ein abſoluter Wille ſtatt, der weder individuell noch allgemein heißen könnte.

§. 71.

Das Problem aller Moralphiloſophie iſt ein abſoluter Wille. Dieſer kann in einer moraliſchen Welt nur durch Vereinigung der höchſten Individualität mit der höchſten Allgemeinheit des Willens erreicht werden.

Ein Wille aller würde zugleich die unbeſchränkteſte Freiheit und die höchſte Geſetzmäßigkeit befaſſen.

§. 72.

Die Ethik löst das Problem des abſoluten Willens dadurch, daß ſie den individuellen Willen mit dem allgemeinen, die Rechtswiſſenſchaft dadurch, daß ſie den allgemeinen Willen mit dem individuellen identiſch macht. Hätten je beide ihre Aufgabe vollkommen gelöst, ſo würden ſie als entgegengeſetzte Wiſſenſchaften aufhören.

§. 73.

Da die problematiſch-bejahenden Grundſätze des Rechts nur im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen (die Pflicht) beſtimmbar ſind, ſo können ſie in der Pflichtenlehre nur als kategoriſch-verneinende Grundſätze aufgeſtellt werden. Was die Rechtslehre als möglich zuläßt, davon kann in der Pflichtenlehre (die kategoriſch verfährt) nur das Gegentheil imperativ verneint werden. — Möglichkeit kann nur problematiſch bejaht, aber kategoriſch nur verneint werden.

§. 74.

In der Ethik alſo kann der oberſte Grundſatz alles Rechts nur negativ lauten:

Du darfſt ſchlechterdings nichts, wodurch die Individualität des Willens der Form nach aufgehoben wird; oder

Du darfſt ſchlechterdings nichts, wodurch der Wille überhaupt (der Form nach) aufgehoben wird.

§. 75.

Dieſe verneinenden Imperative können daher in der Rechtslehre gar nicht vorkommen, weil in ihr überhaupt keine Gebote (weder bejahende noch verneinende) vorkommen können (§. 55).

2. Analyſe des oberſten Grundſatzes, und Deduktion der urſprünglichen Rechte.

§. 76.

So wie die theoretiſche Philoſophie durch eine Reihe von Syntheſen zur höchſtmöglichen Syntheſis aufſteigt, ſo ſteigt umgekehrt die

praktiſche Philoſophie durch eine Reihe von Analyſen zur abſoluten Theſis herab, und, ſo wie der Gang der theoretiſchen Philoſophie ſynthetiſch iſt, muß der Gang der praktiſchen Philoſophie analytiſch ſeyn.

§. 77.

Alle urſprünglichen Rechte müſſen aus dem Begriff von Recht überhaupt analytiſch abgeleitet werden. Denn Recht überhaupt, der bloßen Form nach, iſt identiſch mit dem Recht der Materie nach, weil die Materie des Rechts beſtimmt iſt durch die Form des Rechts, nicht umgekehrt.

A.

§. 78.

Ich darf überhaupt, und ich darf etwas. Man kann alſo unterſcheiden zwiſchen Materie und Form des Dürfens.

§. 79.

Die Form des Dürfens iſt praktiſche Möglichkeit. Praktiſche Möglichkeit aber iſt nichts anderes, als Unabhängigkeit des individuellen Willens vom allgemeinen (weil nur im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen irgend etwas als praktiſche Möglichkeit, und umgekehrt nur im Gegenſatz gegen den individuellen Willen irgend etwas als praktiſche Unmöglichkeit beſtimmt werden kann). Eben dieß aber (Unabhängigkeit vom allgemeinen Willen) iſt die Materie alles Rechts. Denn Recht der Materie nach iſt nichts anderes, als das, was unabhängig, ja ſogar im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen durch die bloße Form des individuellen Willens geſchieht.

§. 80.

Alſo iſt die Materie des Dürfens beſtimmt durch die Form des Dürfens, nicht umgekehrt; und der oberſte Grundſatz des Rechts könnte auch ſo ausgedrückt werden:

Alles iſt praktiſch-möglich, wodurch praktiſche Möglichkeit überhaupt (Individualität des Willens der Form nach) behauptet wird; oder:

Ich darf alles, wodurch ich das Dürfen überhaupt (der Form nach) behaupte.

§. 81.

Würde die Materie des Dürfens nicht bestimmt durch die Form desselben, so würde sie nicht durch den individuellen Willen bestimmt (§. 79) — also durch den allgemeinen; was widersprechend ist, da Dürfen überhaupt nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen denkbar ist (§. 79).

§. 82.

Ist die Materie des Dürfens bestimmt durch die Form des Dürfens, so kann ich die Form des Dürfens nicht behaupten, ohne zugleich die Materie desselben zu behaupten.

§. 83.

Indem ich also unmittelbar ein Recht habe an die Form meines Willens, habe ich nothwendig auch mittelbar eines an die Materie desselben.

§. 84.

Indem ich die Materie meines Willens behaupte, behaupte ich auch die Form desselben, und umgekehrt; und indem die Materie meines Willens als solche aufgehoben wird, wird auch die Form desselben aufgehoben.

§. 85.

Die Form meines Wollens überhaupt ist Freiheit. Freiheit nun kommt dem Willen schlechthin zu, insofern er immer das Subjekt, nie das Objekt einer Bestimmung ist, d. h. insofern er nicht durch die Materie (das Objekt) seines Wollens, sondern diese immer durch ihn bestimmt ist[1].

[1] Was aus diesem Satz für die Theorie der Verträge u. s. w. folgt, überlasse ich der Beurtheilung meiner Leser. Nur so viel bemerke ich. Da niemals die Materie meines Willens den Willen selbst bestimmen kann, und dieser jeder objektiven Bestimmung ins Unendliche fort entflieht, so müßte, um einen Vertrag sicher zu machen, eine unendliche Reihe von Verträgen angenommen werden, deren jeder den vorhergehenden bestätigte, selbst aber einer neuen Bestätigung bedürfte. Allein, daß ich in dieser unendlichen Reihe von Verträgen immer mit mir selbst einstimmend sey, ist bloße Forderung der Moral. Ob wir aber, solange Moralität — Streben nach Uebereinstimmung mit sich selbst — noch

§. 86.

Freiheit, inſofern ſie überhaupt und an ſich betrachtet kein Objekt irgend einer Beſtimmung ſeyn kann, kann auch niemals Objekt einer Handlung ſeyn, durch welche ſie aufgehoben würde. Dagegen kann die Materie (das Objekt) meiner Freiheit hinwiederum das Objekt einer entgegengeſetzten Freiheit werden, d. h. ſie kann als Materie meines Willens aufgehoben werden.

§. 87.

Alſo kann die Form meines Willens nur aufgehoben werden, inſofern man die Materie deſſelben aufhebt, und die Materie meines Willens kann nicht aufgehoben werden, ohne daß zugleich die Form deſſelben aufgehoben wird.

§. 88.

Da nun das Problem der geſammten Rechtsphiloſophie kein anderes iſt, als die Form des individuellen Willens zu behaupten, dieſe aber gegen jeden widerſtrebenden Willen nicht anders als durch ihre Materie behauptet werden kann, ſo iſt der unmittelbarſte Grundſatz alles Rechts, der aus dem obigen herfließt, dieſer:

Du darfſt alles, wodurch du die Materie deines Willens, inſofern ſie durch die Form deſſelben bedingt iſt, behaupteſt.

§. 89.

Das Recht auf die Materie gilt alſo nur inſofern, als es durch das Recht auf die Form bedingt iſt; ich darf die Materie meines Willens nur inſofern behaupten, als ich dadurch zugleich die Form des Willens behaupte.

§. 90.

Die Form des Willens behauptet ſich nur im Gegenſatz gegen die Materie des Willens, d. h. nur inſofern, als dieſe durch ſie ſchlechthin

nicht Verträge heiligt, an dem Eigennutz der Menſchen (an den man doch ſonſt ſo gerne appellirt, ſobald man es vortheilhaft findet) einen ſicherern Garant unſrer Verträge haben, als an jener unendlichen Reihe freier Entſchließung, mögen meine Leſer beurtheilen.

bestimmt wird, also in Bezug auf sie schlechthin nichtbestimmt (d. h. schlechthin bestimmbar) ist.

§. 91.

Alle Probleme der Rechtsphilosophie nun betreffen die Möglichkeit, die Form des Willens zu behaupten. Alle also müßten aus diesem Gegensatz der Form und Materie des Willens entwickelt werden.

§. 92.

Soll die Materie meines Willens in Bezug auf die Form desselben als schlechthin nichtbestimmt, d. h. als schlechthin bestimmbar, gedacht werden, so muß sie als Materie meines Willens durch nichts anderes als diesen Willen bestimmt oder bestimmbar seyn.

§. 93.

Also können alle Probleme der Rechtsphilosophie aus dem Gegensatz meines Willens gegen jede andere bestimmende Causalität abgeleitet werden.

§. 94.

Die Materie meines Willens nun als solche kann überhaupt nur bestimmt werden

durch Willen überhaupt, und zwar
entweder durch den allgemeinen
oder durch individuellen Willen.

§. 95.

Also können alle Probleme der Rechtsphilosophie aus dem Gegensatz gegen Willen überhaupt, gegen individuellen und gegen allgemeinen Willen, abgeleitet werden.

B.

AA. Recht, im Gegensatz gegen allgemeinen Willen.

§. 96.

Ich unterwerfe die Materie meines Willens dem allgemeinen Willen nur insofern, als die Materie des allgemeinen Willens durch die Form meines Willens bedingt ist. Also hätte ich nur dann ein Recht

gegen den allgemeinen Willen, wenn die Materie deſſelben der Form meines Willens zuwider wäre.

§. 97.

Nun kann aber die Materie des allgemeinen Willens der Form meines Willens nie zuwider ſeyn. Denn das, was die Materie des allgemeinen Willens beſtimmt, iſt einzig und allein die Form des individuellen Willens. Alſo ſcheint zwiſchen der Materie des allgemeinen und der Form des individuellen Willens keine Colliſion möglich. — (Dieſe Schwierigkeit iſt ohne Zweifel der Grund, warum die bisherigen Naturrechtslehrer von einem Recht gegen den allgemeinen Willen nicht zu ſprechen wagten).

§. 98.

Dagegen kann umgekehrt die Form meines Willens der Materie des allgemeinen zuwider ſeyn. Denn obgleich der allgemeine Wille der Materie nach unabänderlich durch die Form meines Willens beſtimmt iſt, ſo iſt doch dieſe (die Form meines Willens) ſchlechthin — unbeſtimmt, und überhaupt durch keine Materie, alſo auch nicht durch die Materie des allgemeinen Willens beſtimmbar. Denn ſie beſteht in nichts anderem als in der abſoluten Unbeſtimmtheit in Rückſicht auf alle Materie des Wollens, d. h. darin, daß die Materie des Willens einzig und allein durch den Willen, nicht umgekehrt der Wille durch die Materie bedingt iſt, kurz, daß ich handle, wie ich will, und nicht will, wie ich handle.

§. 99.

Geſetzt nun, ich handle, wie ich will, und nicht wie der allgemeine Wille will, geſetzt die Materie meines Willens ſey durch die Form deſſelben (Freiheit) dem allgemeinen Willen zuwider beſtimmt, ſo fragt ſich, ob meine Handlung durch den Willen der moraliſchen Welt, oder der Wille der moraliſchen Welt durch meine Handlung aufgehoben werde?

§. 100.

Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht nur an die Form meines Willens. Wie ich alſo im Gegenſatz gegen die Materie

des allgemeinen Willens ein Recht an die Form meines Willens habe, ſo hat umgekehrt der allgemeine Wille im Gegenſatz gegen die Form meines Willens ein Recht an die Materie meines Willens. Es fragt ſich, ob er es geltend machen könne?

§. 101.

Die Materie meines Willens iſt bedingt durch die Form deſſelben, und die Materie kann nicht aufgehoben werden, ohne die Form zugleich aufzuheben (§. 87). Alſo kann der allgemeine Wille ſein Recht an die Materie des individuellen Willens nicht ausüben, ohne zugleich ein Recht an die Form des Willens auszuüben, d. h. ohne mein Recht an dieſelbe aufzuheben.

§. 102.

Nun iſt aber die Materie des allgemeinen Willens beſtimmt durch die Form des individuellen Willens (§. 34). Alſo kann der allgemeine Wille, als ſolcher, nicht wollen, daß die Form meines Willens, alſo auch nicht, daß die Materie deſſelben, inſofern ſie durch die Form meines Willens bedingt iſt, aufgehoben werde. Alſo iſt das Recht des allgemeinen Willens an den individuellen Willen ein unvollkommenes Recht, weil er es nicht ausüben kann, ohne den Willen überhaupt, und damit ſich ſelbſt, aufzuheben.

§. 103.

Wird der Wille der moraliſchen Welt durch meinen Willen aufgehoben, ſo wird er nur der Materie nach aufgehoben, denn er konnte die Form meines Willens nicht beſtimmen (§. 49): alſo kann auch durch meine Handlung, inſofern ſie bloß der Materie des allgemeinen Willens zuwider iſt, keine Handlung aufgehoben werden, die dem allgemeinen Willen der Form nach angehört.

§. 104.

Alſo, da ich zu allem berechtigt bin, was der Form des allgemeinen Willens nicht zuwider iſt (§. 67), ſo bin ich berechtigt, den allgemeinen Willen der Materie nach aufzuheben. Aber ich bin dieß nur inſofern, als die Materie meiner Handlung durch die Form des individuellen Willens bedingt, d. h. nicht ſelbſt der Form des

individuellen, oder was dasselbe ist, des allgemeinen Willens, zuwider ist.

§. 105.

Also kann das Princip:

„Gegen den allgemeinen Willen steht mir ein Recht an die Form „meines Willens zu"

dahin bestimmt werden:

I. Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht auf Selbstheit des Willens, auch der Materie nach, insofern ich dadurch mein Recht auf Selbstheit des Willens der Form nach behaupte.

§. 106.

Aber ich kann nie in den Fall kommen, die Individualität meines Willens der Form nach gegen den allgemeinen Willen zu behaupten. Denn der allgemeine Wille, inwiefern er irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben strebte, hörte eben dadurch auf, allgemeiner Wille zu seyn. Denn er ist dieß nur insofern, als er durch den individuellen Willen bedingt ist.

§. 107.

Also kann auch dieses Recht auf Individualität meines Willens der Materie nach (§. 106) nie gegen den allgemeinen Willen geltend gemacht werden. Denn, gäbe es irgend ein Recht, irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben, so könnte dieß Recht nur einem individuellen Willen zukommen.

§. 108.

Also verwandelt sich das oben (§. 99) aufgestellte Problem in folgendes:

Darf ein individueller Wille Executor des Rechts seyn, das dem allgemeinen Willen an die Materie meines Willens zusteht?

§. 109.

Dieses Problem aber treibt uns von selbst auf das allgemeinere Problem:

Kann überhaupt einem individuellen Willen ein Recht gegen individuellen Willen zuſtehen?

BB. Recht, im Gegenſatz gegen individuellen Willen.

§. 110.

Mein Wille unterwirft ſich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan ſey (§. 50), d. h. ich behaupte meine Individualität ſchlechthin im Gegenſatz gegen jede andere Individualität.

§. 111.

Der allgemeine Wille allein, nicht der individuelle, ſoll die Materie meines Willens beſtimmen. Alſo ſteht das Princip feſt:

II. Ich habe ein Recht an die Materie meines Willens im Gegenſatz gegen jeden individuellen Willen.

§. 112.

Gegen irgend einen individuellen Willen (§. 109) kann ich alſo nur inſofern ein Recht haben, als dieſer meinen Willen aufzuheben ſtrebt, und der allgemeine formale Grundſatz, der das Recht im Gegenſatz gegen individuellen Willen behauptet, iſt dieſer: Ein individueller Wille, welcher und inwiefern er einen andern Willen aufzuheben ſtrebt, wird von dieſem ſchlechthin aufgehoben.

§. 113.

Behaupte ich alſo meinen Willen dadurch, daß ich den Willen eines andern aufhebe, ſo wird immer vorausgeſetzt, daß dieſer den meinigen aufzuheben ſtrebte. Nun fordert aber das Geſetz des allgemeinen Willens, das zu wollen, was alle moraliſchen Weſen wollen können (§. 45), alſo können zwei widerſtreitende Willen unmöglich beide geſetzmäßig, ſondern nothwendig müſſen beide, oder wenigſtens einer von ihnen geſetzwidrig ſeyn.

1. Erſter Fall: beide ſind der Materie nach geſetzwidrig.

§. 114.

Nun folgen aus dem oben aufgeſtellten Grundſatz, daß die Materie des allgemeinen Willens bedingt iſt durch die Form des individuellen Willens (§. 34), unmittelbar folgende Grundſätze:

a. Ich kann der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) zuwider handeln, ohne auch der Form des individuellen Willens (der Freiheit) entgegen zu handeln; ich kann den allgemeinen Willen der Materie nach aufheben, ohne den Willen überhaupt, der Form nach, aufzuheben.

b. Ich kann der Form des allgemeinen Willens (der individuellen Freiheit) nicht entgegen handeln, ohne zugleich der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) entgegen zu handeln.

c. Ich kann nicht dem allgemeinen Willen der Materie nach gemäß handeln, ohne zugleich der Form desſelben (der Freiheit des Willens überhaupt) gemäß zu handeln.

d. Ich kann der Form des allgemeinen Willens (der Freiheit) gemäß handeln, ohne zugleich der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) gemäß zu handeln.

§. 115.

Alſo ſind bei der Colliſion geſetzwidriger Willen wieder zwei Fälle möglich:

a. Beide ſind auch der Form nach geſetzwidrig, d. h. beide ſtreben ſich wechſelſeitig aufzuheben.

§. 116.

Ich habe das Recht, jeden individuellen Willen, inſofern er den meinigen aufzuheben ſtrebt, ſchlechthin aufzuheben. Alſo haben entgegengeſetzte Willen, die ſich wechſelſeitig aufzuheben ſtreben, auch das Recht, ſich wechſelſeitig aufzuheben, d. h. keiner von beiden hat das Recht, ſich gegen den andern zu behaupten.

§. 117.

Alſo ergibt ſich das Princip:

α. Formal geſetzwidrige Handlungen, inſofern ſie als ſolche collidiren, haben wechſelſeitig ein Recht gegeneinander. Sie ſind wechſelſeitig außerhalb des Geſetzes füreinander. Da,

wo ihr widerſtreitender Wille zuſammentrifft, im empiriſchen Streben, in der Welt der Erſcheinungen, heben ſich beide wechſelſeitig auf, wenn ſie beide in Rückſicht auf das Können ebenſo gleich ſind, als in Rückſicht auf das Dürfen.

b. Einer von beiden iſt auch der Form nach geſetzwidrig, und ſtrebt den andern aufzuheben.

§. 118.

Ein Wille, der der Form nach geſetzwidrig iſt, iſt es eben damit auch der Materie nach (§. 114, b). Würde er nun aufgehoben, weil er der Materie nach geſetzwidrig iſt, ſo wäre in ihm die Form des Wollens bedingt durch die Materie des Wollens; was unmöglich (§. 90).

§. 119.

Ein Wille alſo, der der Form nach geſetzwidrig iſt, wird zwar ſchlechthin aufgehoben, aber ohne alle Rückſicht auf ſeine materiale Geſetzwidrigkeit, bloß inſofern, als er den Willen eines andern aufzuheben ſtrebte.

§. 120.

Er wird durch den Willen des andern ſchlechthin aufgehoben, nicht inſofern dieſer der Materie nach geſetzwidrig, ſondern inſofern er Wille überhaupt, ohne alle Rückſicht auf die Materie des Wollens, iſt.

§. 121.

Alſo muß auch die oben (§. 108) aufgeworfene Frage ſchlechthin verneint werden. Ein individueller geſetzmäßiger Wille kann nie den material geſetzwidrigen aufheben, weil er ihn nie aufheben kann, ohne ſelbſt der Form, und eben damit auch der Materie nach, geſetzwidrig zu werden. Alſo kann ein individueller Wille niemals das Recht des allgemeinen Willens an die Materie des individuellen Willens exequiren.

§. 122.

Hieraus erfolgt das Princip:

β. Ich habe ein Recht auf meinen material geſetzwidrigen Willen gegen jeden andern formal geſetzwidrigen

Willen; oder: Ich habe ein Recht gegen jeden geſetzwidrigen Willen, inſofern ich dadurch meinen geſetzwidrigen Willen (formal) behaupte.

2. Zweiter Fall: Nur einer von beiden iſt der Materie nach geſetzwidrig.

§. 123.

Kein Wille kann der Materie nach geſetzmäßig ſeyn, ohne es zugleich der Form nach zu ſeyn (§. 114). Alſo kann der geſetzmäßige Wille nie ſtreben, den material geſetzwidrigen aufzuheben.

§. 124.

Iſt alſo ein Widerſtreit des geſetzwidrigen und geſetzmäßigen Willens, ſo kann der Grund davon nie im letztern liegen. Nur der geſetzwidrige Wille kann ſtreben, den Willen des andern aufzuheben.

§. 125.

Alſo wird auch (§. 112) der geſetzwidrige Wille im Widerſtreit mit dem geſetzmäßigen ſchlechthin aufgehoben, nicht zwar inſofern er material geſetzwidrig (dem allgemeinen), ſondern inſofern er formal geſetzwidrig (dem individuellen Willen entgegen) iſt.

§. 126.

Dagegen behauptet ſich der geſetzmäßige Wille im Gegenſatz gegen den geſetzwidrigen, nicht zwar, weil er material-, ſondern weil er formal geſetzmäßig iſt. Ich frage alſo auch bei dem Widerſtreit beider nach der materialen Geſetzmäßigkeit des einen nur deßwegen, um die formale Geſetzwidrigkeit des andern dadurch zu erweiſen.

§. 127.

Alſo ergibt ſich das Princip:

3. Ich habe ein Recht auf meinen (material) geſetzmäßigen Willen gegen jeden (formal) geſetzwidrigen Willen.

§. 128.

Nur im Gegenſatz gegen individuellen Willen kann es ein Recht auf geſetzmäßigen Willen geben. Denn im Gegenſatz gegen allgemeinen Willen gibt es nur ein (formales) Recht auf geſetzwidrigen Willen, und in Bezug auf ihn nur eine Pflicht zum geſetzmäßigen Willen.

CC. Recht im Gegenſatz gegen Willen überhaupt.

§. 129.

Im Gegenſatz gegen individuellen und allgemeinen Willen ſteht mir überhaupt nur ein Recht auf formal-geſetzmäßige Handlungen zu. Aber da, wo überhaupt kein Wille mehr ſtatt findet, findet weder geſetzmäßige noch geſetzwidrige Handlungsweiſe mehr ſtatt: mein Wille wird zur abſoluten, unbeſchränkten Macht.

§. 130.

Im Gebiete der Natur hört alles Wollen auf. Das Gebiet der Natur iſt das Gebiet der Heteronomie. Hier alſo kann meinem Willen kein anderer Wille mehr entgegenſtehen, und mein Recht auf die Natur muß ein Recht ſeyn, das ich im Gegenſatz gegen jeden Willen überhaupt behaupte.

§. 131.

Ich erkläre meine Freiheit dadurch, daß ich über alles Heteronomiſche herrſche (§. 6). Nun habe ich ein Recht zu allem, wodurch ich meine Freiheit behaupte. Alſo ergibt ſich das Princip:

III. Ich habe gegen jeden Willen ein Recht, die Selbſtheit meines Willens durch unumſchränkte Herrſchaft über die Natur zu behaupten.

§. 132.

Autonomie nämlich ſoll ſchlechthin herrſchen über Heteronomie. Alles, was Objekt iſt, ſoll ſich ſchlechthin paſſiv verhalten gegen die Selbſtthätigkeit eines moraliſchen Subjekts.

§. 133.

Soll jedes Objekt gegen Autonomie überhaupt ſchlechthin paſſiv ſich verhalten, ſo muß das Objekt, inſofern es beſtimmt iſt durch Autonomie, ſchlechterdings nicht mehr beſtimmbar ſeyn durch entgegengeſetzte Autonomie. Alſo muß meine Herrſchaft über die Objekte ſich ſchlechthin gegen jeden andern Willen behaupten.

§. 134.

Sonſt würde vorausgeſetzt, daß das Objekt ſich nicht ſchlechthin paſſiv verhalte gegen die Autonomie, durch die es bereits beſtimmt iſt.

Hat es ſich ſchlechthin paſſiv verhalten gegen meinen Willen, ſo iſt es eben damit für jeden andern Willen = o. Es hört auf Objekt zu ſeyn für jedes andere moraliſche Weſen.

§. 135.

Verhielten ſich die Objekte überhaupt nicht ſchlechthin paſſiv gegen die Freiheit des Willens, ſo würde wirklich kein Widerſtreit der Freiheit in Bezug auf ſie ſtattfinden können. Denn, würden ſie nicht ſchlechthin beſtimmt durch die Freiheit eines moraliſchen Weſens, ſo würde keine freie Handlung ſie als Objekte jedem fremden Willen entziehen können, ſie würden immer noch heteronomiſch beſtimmbar bleiben. Zwiſchen Autonomie und Heteronomie aber kann keine Colliſion ſtattfinden.

§. 136.

Nur weil der freie Wille die Objekte ſchlechthin beſtimmt, ſteht der Autonomie, inſofern ſie ſich auf ein ſelbſtthätigbeſtimmtes Objekt bezieht, nicht mehr die Heteronomie des Objekts, ſondern die Autonomie des beſtimmenden Subjekts entgegen. Autonomie aber im Widerſtreit gegen Autonomie hebt ſich entweder ſchlechthin auf, oder beſchränkt ſich wechſelſeitig auf die Bedingungen, unter denen die Freiheit aller moraliſchen Weſen beſtehen kann.

§. 137.

Schlechthin unbeſchränkte Autonomie findet alſo nur da ſtatt, wo bloße Natur iſt, d. h. wo noch keine Handlung des freien Willens die Natur beſtimmt hat. Nur in der phyſiſchen Welt, als ſolcher, kann es keinen Widerſtand für mich als moraliſches Weſen geben (§. 11 ff.).

§. 138.

Meine Freiheit iſt von Freiheit überhaupt nur durch Einſchränkung verſchieden. Wo alſo meine Freiheit uneingeſchränkt iſt, iſt ſie identiſch mit der Freiheit überhaupt, d. h. ſie hört auf individuelle Freiheit zu ſeyn. Alſo hört meine Freiheit, inſofern ſie ſich auf ſelbſtthätige Beſtimmung der Objekte bezieht, auf, individuelle Freiheit zu ſeyn.

§. 139.

Iſt meine individuelle Freiheit identiſch mit der Freiheit überhaupt, ſo hebt jede Aeußerung meiner Selbſtthätigkeit jede fremde Selbſtthätigkeit auf. Indem ich handle, und inwiefern ich handle, muß jedes andere Individuum nicht handeln, d. h. in paſſivem Zuſtand ſeyn. Mein Wille, inſofern er der meinige iſt, muß der ganzen moraliſchen Welt heilig ſeyn.

* * *

§. 140.

Zählen wir alle einzelnen Rechte nach der angeſtellten Analyſe des oberſten Rechtsgrundſatzes auf, ſo ſind es folgende:

1. im Gegenſatz gegen den allgemeinen Willen, Recht der moraliſchen Freiheit, d. h. Recht der völligen Freiheit des individuellen Willens in Rückſicht auf material geſetzmäßige ſo gut als auf material geſetzwidrige Handlungen.

2. Recht im Gegenſatz gegen individuellen Willen, Recht der formalen Gleichheit — Recht meine Individualität im Gegenſatz gegen jede andere (der Form und Materie nach) zu behaupten.

3. Recht im Gegenſatz gegen Willen überhaupt — Recht auf die Erſcheinungswelt, auf Sachen, auf Objekte überhaupt, Naturrecht im engern Sinn.

* * *

III.

§. 141.

Endlich, ich darf nicht nur überhaupt, ſondern ich darf alles, wodurch ich die Individualität meines Willens behaupte, ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbſtheit meines Willens rette.

§. 142.

Nur durch den allgemeinen Willen konnte mein Wille der Materie nach (auf beſtimmte Handlungen) eingeſchränkt werden. Nun iſt aber die Materie des allgemeinen Willens ſelbſt bedingt durch die

Form des individuellen Willens (Freiheit). Alſo kann dieſe nicht hinwiederum von jener bedingt ſeyn.

§. 143.

Die Form des individuellen Willens aber wäre durch die Materie des allgemeinen Willens bedingt, wenn ſie in Rückſicht auf ihre Selbſtbehauptung von dieſer abhängig wäre.

§. 144.

Alſo muß Freiheit, die urſprüngliche Form des individuellen Willens in ihre urſprüngliche Uneingeſchränktheit zurücktreten, ſobald es ihre Selbſtbehauptung gilt. Sie iſt abſolute Macht, die ſich jede entgegenſtrebende Macht unterwirft. Alles, ſelbſt der allgemeine Wille, beugt ſich vor der Freiheit des Individuums, wenn ſie zu ihrer eignen Rettung wirkſam iſt. Der allgemeine Wille exiſtirt nicht mehr, ſobald es Rettung der Freiheit gilt.

§. 145.

Ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbſtheit des Willens behaupte, alſo auch ein Recht, jede Handlung aufzuheben, mit welcher die Selbſtheit meines Willens nicht beſtehen kann.

§. 146.

Die Selbſtheit des Willens wird aufgehoben, ſobald die Form des Willens (Freiheit) bedingt iſt durch die Materie des Willens (durch das, was ich will), nicht umgekehrt.

§. 147.

Jemanden zwingen im allgemeinſten Sinne des Worts heißt die Form ſeines Willens durch die Materie bedingen. Dieſe Erklärung befaßt den phyſiſchen Zwang im engern Sinn des Worts (äußern) ſowohl als den pſychologiſchen (innern) Zwang.

§. 148.

Moraliſcher Zwang iſt ein Widerſpruch. Alſo kann nur ein Streben ſtattfinden, jemanden moraliſch zu zwingen. Dieſes Streben wird durch phyſiſchen oder pſychologiſchen Zwang erklärt, und das allgemeine Princip der Beurtheilung des Zwangs iſt dieſes: In

jedem, der dich phyſiſch zwingt, mußt du ein Streben vorausſetzen, dich moraliſch zu zwingen.

§. 149.

Zwang überhaupt iſt demnach ein Streben, die Selbſtheit des Willens aufzuheben. Nun bin ich zu jeder Handlung, wodurch die Selbſtheit des Willens behauptet wird, berechtigt, alſo auch berechtigt, jedem Streben, mich zu zwingen, daſſelbe Streben entgegenzuſetzen. Jedem Zwang ſteht Zwang entgegen.

§. 150.

Nun behaupte ich, indem ich die Selbſtheit des Willens behaupte, nichts anderes als mein Recht. Alſo wird jede Behauptung meines Rechts gegen einen widerſtreitenden Willen zugleich Aufhebung dieſes Willens, d. h. Zwang deſſelben. Alſo wird mein Recht im Gegenſatz gegen fremden Willen nothwendig zum Zwangsrecht.

§. 151.

Dem allgemeinen Willen ſteht bloß ein Recht an die Materie meines Willens zu. Nun iſt die Materie des allgemeinen Willens ſelbſt bedingt durch die Form des individuellen Willens. Alſo kann das Recht des allgemeinen Willens an die Materie meines Willens kein Zwangsrecht ſeyn (zu moraliſchen Handlungen kann niemand gezwungen werden).

§. 152.

Dagegen hat der individuelle Wille ein Recht auf ſeine Freiheit auch gegen die Materie des allgemeinen Willens. Nun ſind alle Rechte befaßt in dem urſprünglichen Rechte an die Form eines Willens, an Freiheit. Alſo kann der individuelle Wille keine Rechte haben, ohne ſie alle auch gegen die Materie des allgemeinen Willens zu behaupten.

§. 153.

Individueller Wille wird nur im Gegenſatz gegen individuellen Willen aufgehoben (der allgemeine Wille kann nie wollen, daß irgend ein Wille aufgehoben werde). Indem ich nur unmoraliſch handle, handle ich nur gegen den allgemeinen, nicht gegen den

individuellen Willen. Ich handle immer noch ſo, wie jedes Individuum, als ſolches, handeln könnte. Alſo kann auch meine unmoraliſche Handlung als ſolche nicht aufgehoben werden, weder durch den Willen eines andern Individuums, denn ich ſtrebe nicht ſeinem Willen entgegen, noch durch den allgemeinen Willen, denn dieſem kann nie ein Zwangsrecht gegen irgend einen Willen zukommen.

§. 154.

Da die Materie meiner Handlung immer bedingt iſt durch die Form derſelben, ſo müſſen alle moraliſchen Weſen, inſofern ſie die Materie meiner Handlung wollen können, auch die Form derſelben wollen, nicht umgekehrt. Würde aber die Form meiner Handlung aufgehoben, weil nicht alle moraliſchen Weſen die Materie meiner Handlung wollen können, ſo wäre die Materie meiner Handlung bedingt durch die Form derſelben; was widerſprechend iſt.

§. 155.

Nur die Form des Willens iſt überall identiſch. Wird alſo die Form meines Willens durch den Willen irgend eines Individuums aufgehoben, ſo hebt dieſes eben damit ſelbſt die Form ſeines Willens auf.

§. 156.

Nur durch Identität der Form des Willens wird jedes moraliſche Weſen identiſch mit mir; nur an der Freiheit ſeines Wollens erkenne ich ein Weſen das mir gleich iſt.

§. 157.

Nur inſofern es durch Freiheit die Materie ſeines Willens beſtimmt, wird es Individuum. Eben deßwegen aber, weil es die Materie ſeines Willens durch Freiheit beſtimmt, muß es in Rückſicht auf die Materie ebenſo verſchieden von mir ſeyn, als es in Rückſicht auf die Form identiſch mit mir iſt.

§. 158.

Hebt es alſo die Form des Willens in ſich auf, ſo hört es eben damit auf, identiſch mit mir zu ſeyn. Es wird Objekt für mich.

§. 159.

Alles, was Objekt für mich ist, muß durch mein Streben schlechthin bestimmt seyn. Ich weise es in die Schranken der Erscheinung, und bestimme es heteronomisch, durch Naturgesetze.

§. 160.

Also wird jedes Wesen, insofern es die Form des Willens in mir aufhebt, bloßes Objekt für mich, es tritt in die Schranken der Erscheinungen, und wird bloßes Naturwesen.

§. 161.

Also wird jedes Recht nothwendig Naturrecht für mich, d. h. ein Recht, das ich nach bloßen Naturgesetzen behaupte, und im Streit gegen welches jedes Wesen bloßes Naturwesen für mich ist.

* * *

§. 162.

Das Naturrecht in seiner Consequenz (insofern es zum Zwangsrecht wird) zerstört sich nothwendig selbst, d. h. es hebt alles Recht auf. Denn das Letzte, dem es die Erhaltung des Rechts anvertraut, ist physische Uebermacht.

§. 163.

Nun ist es Forderung der Vernunft, daß das Physische durch moralische Gesetze bestimmt und jede Naturmacht mit der Moralität im Bunde sey. Also führt das Naturrecht nothwendig auf ein neues Problem: die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts identisch zu machen, oder auf das Problem eines Zustandes, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist. Indem wir aber zur Lösung dieses Problems übergehen, treten wir auch in das Gebiet einer neuen Wissenschaft.

* * *

Nachschrift.

Der Skepticismus, der nirgends gefährlicher wird, als da, wo Interesse und Eigennutz von den Principien selbst unmittelbar zur

Anwendung übergehen können, verbunden mit dem Buchstabengeist angeblicher Philosophen, nöthigt die Wissenschaft, ihre Principien so streng, bündig und buchstäblich wie möglich abzuleiten, sollte dabei auch das Einschmeichelnde eines leichtern Vortrags und die Gefälligkeit einer ungezwungenen Darstellung ganz verloren gehen. Daher haben aber auch solche Unternehmungen nur ein temporäres Verdienst; ist man einmal der Principien gewiß, und ist darüber unter den Philosophen entschieden, so sollen und müssen sie auch — in einer ganz andern Gestalt — vor das Volk gebracht werden; nur daß dieses nicht sich anmaße, an den Untersuchungen früher Antheil zu nehmen, als sie vollendet und zur allgemeinen und öffentlichen Entscheidung reif geworden sind. Vollends gar über die Philosophen herfallen und sie wegen ihrer Bemühungen mit Verleumdungen und Beschimpfungen verfolgen, sollte nur dem Pöbel in Sinn kommen können, der, roh und verstandlos wie er ist, über alles was er nicht versteht, sollte es selbst zum gemeinen Besten ausschlagen, schon allein deßwegen, weil er nichts davon versteht, erbittert ist.

Gegenwärtige Aphorismen sollen nichts mehr als Aphorismen seyn. Den Commentar darüber behält sich der Verfasser um so mehr vor, da die neuesten Bearbeitungen des Naturrechts, die er bei dieser Arbeit noch nicht benutzen konnte, ihm reichen Stoff zu reiferen Betrachtungen und vielfache Veranlassung, seine Grundsätze vollständiger zu entwickeln, geben werden.

Philoſophiſche Briefe

über

Dogmatismus und Kriticismus.

1795.

(Wieder abgedruckt 1809.)

Digitized by Google

Philoſophiſche Briefe über Dogmatismus und Kriticismus[1].

Vorerinnerung.

Mehrere Phänomene haben den Verfaſſer dieſer Briefe überzeugt, daß die Grenzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwiſchen Dogmatismus und Kriticismus gezogen hat, für viele Freunde dieſer Philoſophie noch nicht ſcharf genug beſtimmt ſeyen. Trügt er ſich nicht, ſo iſt man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticismus ein neues Syſtem des Dogmatismus zu erbauen, an deſſen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünſchen möchte. Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philoſophie gewöhnlich weit ſchädlicher ſind, als das allerverderblichſte, aber dabei conſequente, philoſophiſche

[1] Die Briefe erſchienen zuerſt im Philoſophiſchen Journal vom Jahr 1795, (wo ſtatt „Dogmatismus" anfänglich „Dogmaticismus" geſtanden hat); ſpäter wurden ſie in den erſten Band der philoſ. Schriften (1809) aufgenommen und daſelbſt in der Vorrede mit Folgendem charakteriſirt:

„Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus enthalten eine lebhafte Polemik gegen den damals faſt allgemeingeltenden und vielfach gemißbrauchten ſogenannten moraliſchen Beweis von der Exiſtenz Gottes, aus dem Geſichtspunkt des damals nicht weniger allgemein herrſchenden Gegenſatzes von Subjekt und Objekt. Dem Verfaſſer ſcheint dieſe Polemik in Anſehung der Denkweiſe, auf die ſie ſich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben. Keiner von jenen, die bis jetzt auf dem nämlichen Standpunkte geblieben ſind, hat ſie widerlegt. Indeſſen ſind die in dem neunten Briefe enthaltenen Bemerkungen über das Verſchwinden aller Gegenſätze widerſtreitender Principien im Abſoluten die deutlichen Keime ſpäterer und mehr poſitiver Anſichten".

Syſtem, in Zeiten vorzubeugen, iſt zwar kein angenehmes, aber gewiß ein nicht unverdienſtliches Geſchäft. — Der Verfaſſer wählte die Briefform, weil er glaubte, ſeine Ideen in dieſer deutlicher als in einer andern Form darſtellen zu können: und um Deutlichkeit mußte er hier mehr als irgendwo beſorgt ſeyn. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu ſtark ſcheinen, ſo erklärt der Verfaſſer, daß nur die lebhafteſte Ueberzeugung von der Verderblichkeit des beſtrittenen Syſtems ihm dieſe Stärke gegeben hat.

Erſter Brief.

Ich verſtehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen größer, gegen eine abſolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als ſich zum voraus gegen alle Gefahr durch einen moraliſchen Gott zu ſichern. Allerdings iſt dieſer Kampf gegen das Unermeßliche nicht nur das Erhabenſte, was der Menſch zu denken vermag, ſondern meinem Sinne nach ſelbſt das Princip aller Erhabenheit. Aber ich möchte wiſſen, wie Sie die Macht ſelbſt, mit der ſich der Menſch dem Abſoluten entgegenſtellt, und das Gefühl, das dieſen Kampf begleitet, im Dogmatismus erklärbar fänden. Der conſequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, ſondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltſamen, ſondern auf freiwilligen Untergang, auf ſtille Hingabe meiner ſelbſt ans abſolute Objekt: jeder Gedanke an Widerſtand und kämpfende Selbſtmacht hat ſich aus einem beſſern Syſteme in den Dogmatismus herübergefunden. Aber dafür hat jene Unterwerfung eine reinäſthetiſche Seite. Die ſtille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt, iſt es, was die Kunſt auf dem andern Extreme jenem Kampfe entgegenſtellt: ſtoiſche Geiſtesruhe, eine Ruhe, die den Kampf erwartet, oder ihn ſchon geendigt hat, ſteht in der Mitte.

Iſt das Schauſpiel des Kampfs dazu beſtimmt, den Menſchen im höchſten Moment ſeiner Selbſtmacht darzuſtellen, ſo findet ihn umgekehrt

die ſtille Anſchauung jener Ruhe im höchſten Momente des Lebens. Er gibt ſich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt ſeinen Durſt nach Leben und Daſeyn zu ſtillen. Daſeyn, Daſeyn! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt als in die Arme des Todes ſtürzen.

Betrachten wir alſo die Idee eines moraliſchen Gottes von dieſer Seite (der äſthetiſchen), ſo iſt unſer Urtheil bald gefällt. Wir haben mit ſeiner Annahme zugleich das eigentliche Princip der Aeſthetik verloren.

Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzuſtellen, hat nichts Großes mehr für mich, wenn ich ein höheres Weſen zwiſchen ſie und mich ſtelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig iſt, um ſie in ihren Schranken zu halten.

Je entfernter die Welt von mir iſt, je mehr ich zwiſchen ſie und mich ſtelle, deſto beſchränkter wird meine Anſchauung derſelben, deſto unmöglicher jene Hingabe an die Welt, jene wechſelſeitige Annäherung, jenes beiderſeitige Erliegen im Kampfe (das eigentliche Princip der Schönheit). Wahre Kunſt, oder vielmehr das θεῖον in der Kunſt, iſt ein inneres Princip, das den Stoff von innen heraus ſich anbildet, und jedem rohen Mechanismus, jeder regelloſen Anhäufung des Stoffes von außenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieſes innere Princip verlieren wir zugleich mit der intellektualen Anſchauung der Welt, die durch augenblickliche Vereinigung der beiden widerſtreitenden Principien in uns entſteht, und ſo bald verloren iſt, als es in uns weder zum Kampfe noch zur Vereinigung kommen kann.

So weit ſind wir einig, mein Freund. Jene Idee eines moraliſchen Gottes hat ſchlechterdings keine äſthetiſche Seite; aber ich gehe noch weiter, ſie hat nicht einmal eine philoſophiſche Seite, ſie enthält nicht nur nichts Erhabenes, ſondern ſie enthält überhaupt nichts, ſie iſt ſo leer als jede andere anthropomorphiſtiſche Vorſtellung — (denn im Princip ſind alle einander gleich). Sie nimmt mit der einen Hand, was ſie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was ſie auf der andern entreißen möchte: ſie will der Schwäche und der Stärke, der moraliſchen Verzagtheit und der moraliſchen Selbſtmacht zugleich huldigen.

Sie will einen Gott. Dadurch gewinnt ſie nichts gegen den Dogmatismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einſchränken, ohne ihm ſelbſt zu geben, was ſie der Welt nimmt; ſtatt daß ich die Welt fürchtete, muß ich nun Gott fürchten.

Das Unterſcheidende des Kriticismus liegt alſo nicht in der Idee eines Gottes, ſondern in der Idee eines unter moraliſchen Geſetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieſer Idee eines moraliſchen Gottes? iſt natürlicherweiſe die erſte Frage, die ich thun kann.

Die Antwort der meiſten iſt, beim Lichte betrachtet, keine andere als dieſe: weil die theoretiſche Vernunft zu ſchwach iſt einen Gott zu begreifen, und die Idee eines Gottes nur durch moraliſche Forderungen realiſirbar iſt: ſo muß ich Gott auch unter moraliſchen Geſetzen denken. Ich bedarf alſo der Idee eines moraliſchen Gottes, um meine Moralität zu retten, und weil ich, nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deßwegen muß dieſer Gott ein moraliſcher ſeyn.

So verdanke ich alſo nicht die Idee von Gott, ſondern nur die Idee von einem moraliſchen Gott jenem praktiſchen Ueberzeugungsgrunde. Woher habt ihr denn alſo jene Idee von Gott, die ihr doch vorher haben müſſet, ehe ihr die Idee eines moraliſchen Gottes haben könnet? Ihr ſagt, die theoretiſche Vernunft ſey nicht im Stande, einen Gott zu begreifen. Gut dann — nennt es wie ihr wollt: Annahme, Erkenntniß, Glaube; der Idee von Gott könnet ihr doch nicht los werden. Wie ſeyd ihr denn nun gerade durch praktiſche Forderungen auf dieſe Idee gekommen? Der Grund wird doch wohl nicht in den Zauberworten: praktiſches Bedürfniß, praktiſcher Glaube, liegen? Denn jene Annahme war in der theoretiſchen Philoſophie nicht deßwegen unmöglich, weil ich kein Bedürfniß jener Annahme hatte, ſondern weil ich für die abſolute Cauſalität nirgends Raum wußte.

„Aber praktiſches Bedürfniß iſt nöthigender, dringender, als das theoretiſche". — Das thut hier nichts zur Sache. Denn ein Bedürfniß, ſo dringend es auch ſey, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen: ich räume euch das Dringende des Bedürfniſſes für jetzt ein, ich will

nur wiſſen, wie ihr es befriedigen wollt, oder welche neue Welt ihr auf einmal entdeckt habt, in der ihr für die abſolute Cauſalität Raum habt?

Doch, ich will auch darüber nicht fragen. Es ſey ſo! Aber die theoretiſche Vernunft wird, ob ſie gleich jene Welt nicht finden konnte, doch nun, da ſie einmal entdeckt iſt, auch das Recht haben, ſich in Beſitz davon zu ſetzen. Die theoretiſche Vernunft ſoll für ſich ſelbſt zum abſoluten Objekt nicht hindurchdringen; nun aber, da ihr es einmal entdeckt habt, wie wollt ihr ſie abhalten, an der Entdeckung auch Theil zu nehmen? Alſo müßte nun wohl die theoretiſche Vernunft eine ganz andere Vernunft, ſie müßte durch Hülfe der praktiſchen erweitert werden, um neben ihrem alten Gebiete noch ein neues zuzulaſſen.

Allein, wenn es einmal möglich iſt das Gebiet der Vernunft zu erweitern, warum ſoll ich ſo lange zuwarten? Behauptet ihr doch ſelbſt, daß auch die theoretiſche Vernunft das Bedürfniß habe, eine abſolute Cauſalität anzunehmen. Wenn aber Einmal eure Bedürfniſſe neue Welten erſchaffen können, warum ſollen es theoretiſche Bedürfniſſe nicht auch können? — „Weil die theoretiſche Vernunft zu eng, zu beſchränkt dafür iſt“. Gut, das wollten wir eben! Einmal müßt ihr doch, früher oder ſpäter, auch die theoretiſche Vernunft mit ins Spiel kommen laſſen. Denn was ihr auch bei einer bloß praktiſchen Annahme denket, bekenne ich aufrichtig, nicht einzuſehen. Dieß Wort kann wohl nur ſo viel heißen, als ein Fürwahrhalten, das zwar, wie jedes andere, der Form nach theoretiſch, der Materie, dem Fundament nach aber praktiſch iſt. Allein darüber klagt ihr ja eben, daß die theoretiſche Vernunft zu eng, zu beſchränkt ſey, für eine abſolute Cauſalität. Woher erhält ſie denn nun, wenn die praktiſche Vernunft einmal zu jener Annahme den Grund hergibt, die neue Form des Fürwahrhaltens, die für die abſolute Cauſalität weit genug iſt?

Gebt mir tauſend Offenbarungen einer abſoluten Cauſalität außer mir, und tauſend Forderungen einer verſtärkten praktiſchen Vernunft, ich werde nie an ſie glauben können, ſolange meine theoretiſche Vernunft dieſelbe bleibt! Um ein abſolutes Objekt auch nur glauben zu

können, müßte ich mich ſelbſt zuvor als glaubendes Subjekt aufgehoben haben!'

Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht ſtören! Ihr ſollt die Idee von Gott vorausſetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines moraliſchen Gottes?

Das Moralgeſetz ſoll eure Exiſtenz gegen die Uebermacht Gottes ſichern? Sehet wohl zu, daß ihr die Uebermacht nicht zulaſſet, ehe ihr wegen des Willens gewiß ſeyd, der jenem Geſetze angemeſſen iſt.

Mit welchem Geſetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgeſetze ſelbſt? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daß der Wille jenes Weſens dieſem Geſetze angemeſſen ſey? — Am kürzeſten wäre es, zu ſagen, jenes Weſen ſey ſelbſt Urheber des Moralgeſetzes. Allein dieß iſt dem Geiſte und Buchſtaben eurer Philoſophie zuwider. — Oder ſoll das Moralgeſetz unabhängig von allem Willen vorhanden ſeyn? ſo ſind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Geſetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Daſeyn erklärbar iſt, das über die höchſte Macht wie über die kleinſte gebietet, hat keine Sanktion als die der Nothwendigkeit. — Oder ſoll das Moralgeſetz aus meinem Willen erklärbar ſeyn? ſoll ich dem Höchſten ein Geſetz vorſchreiben? Ein Geſetz? Schranken dem Abſoluten? Ich, ein endliches Weſen?

. . . Nein, das ſollſt du nicht! Du ſollſt nur bei deiner Spekulation vom Moralgeſetz ausgehen, ſollſt dein ganzes Syſtem ſo einrichten, daß das Moralgeſetz zuerſt und Gott zuletzt vorkommt. Biſt du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, ſo iſt das Moralgeſetz ſchon bereit, ſeiner Cauſalität die Schranken zu ſetzen, mit denen deine

' Wer mir ſagt, daß dieſe Einwendungen den Kriticismus nicht treffen, der ſagt mir nichts, was ich nicht ſelbſt gedacht habe. Sie gelten nicht dem Kriticismus, ſondern gewiſſen Auslegern deſſelben, die — ich will nicht ſagen, aus dem Geiſte jener Philoſophie, ſondern — auch nur aus dem von Kant gebrauchten Wort: „Poſtulat" (deſſen Bedeutung ihnen wenigſtens aus der Mathematik bekannt ſeyn ſollte!) hätten lernen können, daß die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als Objekt eines Fürwahrhaltens, ſondern bloß als Objekt des Handelns aufgeſtellt werde.

Freiheit beſtehen kann. Kommt ein anderer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er iſt ſelbſt daran ſchuldig, wenn er an ſeiner Exiſtenz verzweifelt. . . .

Ich verſtehe dich. Aber laß uns den Fall ſetzen, daß einmal ein Klügerer über dich käme, der dir ſagte: was einmal gilt, gilt rückwärts ſo gut, als vorwärts. Glaube alſo immerhin an eine abſolute Cauſalität außer dir, aber erlaube mir auch rückwärts zu ſchließen, daß es für eine abſolute Cauſalität kein Moralgeſetz gebe, daß die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftſchwäche tragen, und, weil Du nur durch das Moralgeſetz zu ihr gelangen konnteſt, deßwegen ſelbſt auch nur mit dieſem Maße gemeſſen, nur unter dieſen Schranken gedacht werden könne. Kurz, ſolange der Gang deiner Philoſophie progreſſiv iſt, räume ich dir alles gern ein; aber, lieber Freund, wundere dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder zurückgehe, und rückwärts alles zerſtöre, was du ſo eben mühſam aufgebaut haſt. Du kannſt dein Heil nur in einer immerwährenden Flucht ſuchen: hüte dich, irgendwo ſtille zu ſtehen, denn wo du ſtille ſteheſt, ergreife ich dich, und nöthige dich umzukehren mit mir — aber vor jedem unſerer Schritte würde Zerſtörung hergehen, vor uns Paradies, hinter uns Wüſte und Einöde.

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreiſungen, mit denen man die neue Philoſophie beſtürmt, und der beſtändigen Berufungen auf ſie, ſobald es Schmähung der Vernunft gilt, müde ſeyn! Kann es für den Philoſophen ein beſchämenderes Schauſpiel geben, als wegen ſeines mißverſtandenen oder mißbrauchten — zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgeſtimmten — Syſtems an den Pranger des Lobs geſtellt zu werden? Wenn Kant ſonſt nichts ſagen wollte als: Liebe Menſchen, eure (theoretiſche) Vernunft iſt zu ſchwach, als daß ſie einen Gott begreifen könnte, dagegen ſollt ihr moraliſch-gute Menſchen ſeyn, und um der Moralität willen ein Weſen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Laſterhaften beſtraft — was wäre da noch Unerwartetes, Ungemeines, Unerhörtes, das des allgemeinen Tumults und des Gebets werth wäre: lieber Gott, bewahre uns nur vor

unſern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir ſchon fertig werden.

Zweiter Brief.

Der Kriticismus, mein Freund, hat nur ſchwache Waffen gegen den Dogmatismus, wenn er ſein ganzes Syſtem nur auf die Beſchaffenheit unſers Erkenntnißvermögens, nicht auf unſer urſprüngliches Weſen ſelbſt gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Reiz berufen, der dem Dogmatismus inſofern wenigſtens eigenthümlich iſt, als er nicht von Abſtraktionen oder von todten Grundſätzen, ſondern (in ſeiner Vollendung wenigſtens) von einem Daſeyn ausgeht, das aller unſerer Worte und todten Grundſätze ſpottet. Ich will nur fragen, ob der Kriticismus ſeinen Zweck — die Menſchheit frei zu machen — wirklich erreicht hätte, wenn ſein ganzes Syſtem einzig und allein auf unſer Erkenntnißvermögen, als etwas von unſerm urſprünglichen Weſen Verſchiedenes, gegründet wäre?

Denn, wenn es nicht mein urſprüngliches Weſen ſelbſt fordert, keine abſolute Objektivität zuzulaſſen, wenn nur die Schwäche der Vernunft mir den Uebergang in eine abſolut objektive Welt verwehrt, ſo magſt du immerhin dein Syſtem der ſchwachen Vernunft erbauen, nur glaube nicht, daß du dadurch der objektiven Welt ſelbſt Geſetze gegeben habeſt. Ein Hauch des Dogmatismus würde dein Kartengebäude zerſtören.

Wenn nicht die abſolute Cauſalität ſelbſt, ſondern nur die Idee derſelben in der praktiſchen Philoſophie erſt realiſirt wird, glaubſt du, daß dieſe Cauſalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erſt mühſam genug ihre Idee praktiſch realiſirt haſt? Willſt du frei handeln, ſo mußt du handeln, ehe ein objektiver Gott iſt; denn, daß du an ihn glaubſt, erſt, wenn du gehandelt haſt, trägt nichts aus: ehe du handelſt und ehe du glaubſt, hat ſeine Cauſalität die deinige zernichtet.

Aber wirklich, man müßte die ſchwache Vernunft ſchonen. Schwache Vernunft aber iſt nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, ſondern

die einen erkennen will. Weil ihr glaubtet, ohne einen objektiven Gott und eine absolut objektive Welt nicht handeln zu können, mußte man auch, um euch dieses Spielwerk eurer Vernunft desto leichter entreißen zu können, mit der Berufung auf eure Vernunftschwäche hinhalten; man mußte euch mit dem Versprechen trösten, ihr werdet es späterhin zurückbekommen, in der Hoffnung, bis dahin habet ihr selbst handeln gelernt, und seyd endlich zu Männern geworden. Aber wann wird diese Hoffnung erfüllt werden?

Weil der erste gegen den Dogmatismus unternommene Versuch nur von einer Kritik des Erkenntnißvermögens ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer mißlungenen Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortrefflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längst wünschtet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Große gehende Probe anschaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmatismus, sondern höchstens nur die dogmatische Philosophie gestürzt. Denn weiter konnte ja der Kriticismus nicht kommen, als euch die Unbeweisbarkeit eures Systems zu beweisen. Natürlich also mußtet ihr die Schuld jenes Resultats nicht im Dogmatismus selbst, sondern in eurem Erkenntnißvermögen, und da ihr einmal den Dogmatismus als das erwünschteste System betrachtet, in einem Mangel, einer Schwäche desselben suchen. Der Dogmatismus selbst, glaubtet ihr, der tiefer, als nur im Erkenntnißvermögen, seinen Grund hätte, würde unserer Beweise spotten. Je stärker wir euch bewiesen, daß dieses System durch das Erkenntnißvermögen nicht realisirbar sey, desto stärker ward euer Glaube daran. Was ihr in der Gegenwart nicht fandet, versetztet ihr in die Zukunft. Betrachtet ihr doch von jeher das Erkenntnißvermögen als ein umgeworfenes Gewand, das eine höhere Hand willkürlich uns ausziehen könnte, wenn es veraltet ist, oder als eine Größe, der man willkürlich eine Elle nehmen oder zusetzen könne.

Mangel, Schwäche, sind das nicht zufällige Einschränkungen, die eine Erweiterung ins Unendliche fort zulassen, und hattet ihr nicht mit der Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft — (es ist ein herrlicher Anblick, nun endlich Philosophen und Schwärmer, Gläubige

und Ungläubige ſich an Einem Punkte begrüßen zu ſehen) — zugleich die Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte theilhaftig zu werden, hattet ihr nicht ſogar mit dem Glauben an jene Eingeſchränktheit die Pflicht übernommen, alle Mittel zu ihrer Aufhebung anzuwenden? Gewiß, ihr ſeyd uns für die Widerlegungen eures Syſtems großen Dank ſchuldig. Nun habt ihr nicht mehr nöthig, euch auf ſpitzfindige, ſchwer zu faſſende Beweiſe einzulaſſen: wir haben euch einen kürzern Weg eröffnet. Was ihr nicht beweiſen könnt, dem drückt ihr den Stempel der praktiſchen Vernunft auf, mit der gewiſſen Verſicherung, daß eure Münze überall, wo Menſchenvernunft noch herrſche, gangbar ſeyn werde. Es iſt gut, daß die ſtolze Vernunft gedemüthigt iſt. Einſt war ſie ſich ſelbſt genug, nun erkennt ſie ihre Schwäche, und wartet geduldig auf den Druck einer höhern Hand, der euch, Begünſtigte, weiter bringt, als tauſend unter Anſtrengungen durchwachte Nächte den armen Philoſophen.

Es iſt Zeit, mein Freund, daß man die Täuſchung zerſtöre, daß man es recht deutlich und beſtimmt ſage, dem Kriticismus ſey es nicht bloß darum zu thun, die Schwäche der Vernunft zu deduciren, und gegen den Dogmatismus nur ſo viel zu beweiſen, daß er nicht beweisbar ſey. Sie wiſſen ſelbſt am beſten, wie weit jene Mißdeutungen des Kriticismus ſchon jetzt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten, ehrlichen Wolfianer; wer an ſeine Demonſtrationen nicht glaubte, galt für einen unphiloſophiſchen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonſtrationen unſerer neueſten Philoſophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem moraliſcher Verworfenheit.

Es iſt Zeit, daß die Scheidung vorgehe, daß wir keinen heimlichen Feind mehr in unſerer Mitte nähren, der, indem er hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns — nicht im offenen Felde der Vernunft, ſondern — in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es iſt Zeit, der beſſern Menſchheit die Freiheit der Geiſter zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß ſie den Verluſt ihrer Feſſeln beweine.

Dritter Brief.

Das wollt' ich nicht, mein Freund. Ich wollte nicht der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt die Schuld jener Mißdeutungen aufbürden. Die Veranlaſſung dazu gab ſie allerdings; denn ſie mußte ſie geben. Aber die Schuld ſelbſt lag an der immer noch fortdauernden Herrſchaft des Dogmatismus, der noch aus ſeinen Ruinen heraus die Herzen der Menſchen gefangen hielt.

Die Veranlaſſung dazu gab die Kritik der reinen Vernunft, weil ſie bloß Kritik des Erkenntnißvermögens war, und als ſolche weiter nicht als bis zur negativen Widerlegung des Dogmatismus kommen konnte. Der erſte Kampf gegen den Dogmatismus konnte nur von einem Punkte ausgehen, der ihm und dem beſſern Syſtem gemein war. Beide ſind einander im erſten Princip entgegen, aber ſie müſſen irgend einmal an einem gemeinſchaftlichen Punkte zuſammentreffen. Denn es könnte überhaupt keine verſchiedenen Syſteme geben, gäbe es nicht zugleich ein gemeinſchaftliches Gebiet für ſie alle.

Dieß iſt nothwendige Folge vom Begriff der Philoſophie. Philoſophie ſoll nicht ein Kunſtſtück ſeyn, das nur den Witz ſeines Urhebers bewundern läßt. Sie ſoll den Gang des menſchlichen Geiſtes ſelbſt, nicht nur den Gang eines Individuums darſtellen. Dieſer Gang aber muß durch Gebiete hindurchgehen, die allen Parteien gemein ſind.

Hätten wir bloß mit dem Abſoluten zu thun, ſo wäre niemals ein Streit verſchiedener Syſteme entſtanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Abſoluten heraustreten, entſteht der Widerſtreit gegen dasſelbe, und nur durch dieſen urſprünglichen Widerſtreit im menſchlichen Geiſte ſelbſt der Streit der Philoſophen. Gelänge es irgend einmal — nicht den Philoſophen, ſondern — dem Menſchen, dieſes Gebiet verlaſſen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Abſoluten gerathen iſt, ſo würde alle Philoſophie und jenes Gebiet ſelbſt aufhören. Denn es entſteht nur durch jenen Widerſtreit, und hat nur ſo lange Realität, als dieſer fortdauert.

Wem es alſo zuerſt darum zu thun iſt, den Streit der Philoſophen zu ſchlichten, der muß gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philoſophie ſelbſt, oder, was eben ſo viel iſt, der urſprüngliche Widerſtreit im menſchlichen Geiſte, ausging. Dieſer Punkt aber iſt kein anderer als das Heraustreten aus dem Abſoluten; denn über das Abſolute würden wir alle einig ſeyn, wenn wir ſeine Sphäre niemals verließen; und träten wir nie aus derſelben, ſo hätten wir kein anderes Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. Wie kommen wir überhaupt dazu, ſynthetiſch zu urtheilen? fragt Kant gleich im Anfang ſeines Werkes, und dieſe Frage liegt ſeiner ganzen Philoſophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinſchaftlichen Punkt aller Philoſophie trifft. Denn anders ausgedrückt, lautet die Frage ſo: Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Abſoluten heraus und auf ein Entgegengeſetztes zu gehen?

Syntheſis nämlich entſteht überhaupt nur durch den Widerſtreit der Vielheit gegen die urſprüngliche Einheit. Denn ohne Widerſtreit überhaupt iſt keine Syntheſis nothwendig; wo keine Vielheit iſt, iſt Einheit ſchlechthin: wäre aber Vielheit das Urſprüngliche, ſo wäre abermals keine Syntheſis. Obſchon wir aber Syntheſis ſchlechterdings nur durch eine urſprüngliche Einheit im Gegenſatze gegen Vielheit begreifen können, ſo konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu jener abſoluten Einheit aufſteigen, weil ſie, um den Streit der Philoſophen zu ſchlichten, gerade nur von demjenigen Faktum ausgehen konnte, von welchem der Streit der Philoſophie ſelbſt ausgeht. Eben deßwegen aber konnte ſie auch jene urſprüngliche Syntheſis nur als ein Faktum im Erkenntnißvermögen vorausſetzen. Dabei hatte ſie einen großen Vortheil erlangt, der den Nachtheil auf der andern Seite bei weitem überwog.

Sie hatte mit dem Dogmatismus nicht über das Faktum ſelbſt, ſondern nur über die Folgerungen aus demſelben, zu kämpfen. Bei Ihnen, mein Freund, darf ich dieſe Aeußerung nicht rechtfertigen. Denn

Sie konnten von jeher nicht begreifen, wie man dem Dogmatismus die Behauptung aufbürden könne, daß es überhaupt keine ſynthetiſche Urtheile gebe. Sie wiſſen ſchon lange, daß beide Syſteme nicht über die Frage: ob es überhaupt ſynthetiſche Urtheile gebe, ſondern über eine weit höhere uneinig waren: wo das Princip jener Einheit, die im ſynthetiſchen Urtheile ausgedrückt iſt, liege.

Der Nachtheil auf der andern Seite war die beinahe nothwendige Veranlaſſung jenes Mißverſtändniſſes, daß die ganze Schuld des für den Dogmatismus ungünſtigen Reſultats bloß am Erkenntnißvermögen liege. Denn ſolange man das Erkenntnißvermögen, als etwas zwar dem Subjekt Eigenthümliches, aber dabei nicht Nothwendiges, betrachtete, war jenes Mißverſtändniß unvermeidlich. Dieſem Irrthum aber, daß das Erkenntnißvermögen vom Weſen des Subjekts ſelbſt unabhängig ſey, konnte eine Kritik des bloßen Erkenntnißvermögens nicht ganz begegnen, weil dieſe das Subjekt nur, inſofern dieſes ſelbſt Objekt des Erkenntnißvermögens, alſo von jenem durchaus verſchieden iſt, betrachten kann.

Noch unvermeidlicher wurde dieſes Mißverſtändniß dadurch, daß die Kritik der reinen Vernunft, ſo wie jedes andere bloß theoretiſche Syſtem, nicht weiter als bis zur gänzlichen Unentſchiedenheit, d. h. nur ſo weit kommen konnte, die theoretiſche Unbeweisbarkeit des Dogmatismus zu beweiſen. Hatte nun überdieß ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmatismus als das praktiſch wünſchenswürdigſte Syſtem dargeſtellt, ſo war nichts natürlicher, als daß ſich dieſer durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten ſuchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, ſolange man ſich im Gebiete der theoretiſchen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn ins Gebiet der praktiſchen hinüber nahm, konnte der wohl die Stimme der Freiheit hören?

Vierter Brief.

Ja, mein Freund, ich bin feſt überzeugt, ſelbſt das vollendete Syſtem des Kriticismus kann den Dogmatismus theoretiſch nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretiſchen Philoſophie geſtürzt, aber nur, um mit deſto größerer Macht wieder aufzuſtehen.

Die Theorie der ſynthetiſchen Urtheile muß ihn beſiegen. Der Kriticismus, der mit ihm von dem gemeinſchaftlichen Punkte der urſprünglichen Syntheſis ausgeht, kann dieſes Faktum nur aus dem Erkenntnißvermögen ſelbſt erklären. Er beweist mit ſiegender Evidenz, daß das Subjekt, ſowie es in die Sphäre des Objekts tritt (objektiv urtheilt), aus ſich ſelbſt heraustritt und genöthigt iſt eine Syntheſis vorzunehmen. Hat der Dogmatismus einmal dieß eingeräumt, ſo muß er auch einräumen, daß keine abſolut-objektive Erkenntniß möglich ſey, d. h. daß das Objekt überhaupt nur unter der Bedingung des Subjekts, unter der Bedingung, daß dieſes aus ſeiner Sphäre hinaustrete und eine Syntheſis vornehme, erkennbar ſey. Er muß einräumen, daß in keiner Syntheſis das Objekt als abſolut vorkommen könne, weil es als abſolut ſchlechterdings keine Syntheſis, d. h. kein Bedingtſeyn durch ein Entgegengeſetztes, zuließe. Er muß einräumen, daß ich zum Objekt nicht anders als nur durch mich ſelbſt gelange, und daß ich mich nicht auf meine eigenen Schultern ſtellen kann, um über mich ſelbſt hinauszuſchauen.

So weit iſt der Dogmatismus theoretiſch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Syntheſis iſt das Erkenntnißvermögen bei weitem noch nicht erſchöpft. Syntheſis überhaupt nämlich iſt nur unter zwei Bedingungen denkbar:

Erſtens, daß ihr eine abſolute Einheit vorangehe, die erſt in der Syntheſis ſelbſt, d. h. wenn ein Widerſtrebendes, eine Vielheit, gegeben iſt, zur empiriſchen Einheit wird. Zu jener abſoluten Einheit kann zwar eine bloße Kritik des Erkenntnißvermögens nicht emporſteigen, denn das Letzte, wovon ſie anfängt, iſt ſelbſt ſchon jene

Syntheſis: deſto gewiſſer aber muß das vollendete Syſtem von dort ausgehen.

Zweitens iſt keine Syntheſis anders als unter der Vorausſetzung, daß ſie ſich ſelbſt wieder in einer abſoluten Theſis endige, denkbar: der Zweck aller Syntheſis iſt Theſis. Dieſe zweite Bedingung aller Syntheſis fällt allerdings in die Linie, die eine Kritik des Erkenntnißvermögens durchlaufen muß, weil hier von einer Theſis die Rede iſt, von der die Syntheſis nicht ausgehen, ſondern in die ſie ſich endigen ſoll.

Nun kann eine Kritik des Erkenntnißvermögens die Behauptung, daß jede Syntheſis zuletzt auf abſolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wiſſenſchaft geſchehen muß, aus der urſprünglichen abſoluten Einheit, die aller Syntheſis vorangeht, deduciren, denn zu dieſer hat ſie ſich nicht erhoben. Dafür ergreift ſie ein anderes Mittel. Weil ſie nämlich vorausſetzt, daß die bloß formalen Handlungen des Subjekts keinem Zweifel unterworfen ſeyen, ſo ſucht ſie jenen Gang aller Syntheſis, inſofern ſie material iſt, durch den Gang aller Syntheſis, inſofern ſie bloß formal iſt, zu beweiſen. Sie ſetzt nämlich als Faktum voraus, daß die logiſche Syntheſis nur unter der Bedingung einer unbedingten Theſis gedenkbar ſey, daß das Subjekt genöthigt iſt von bedingten Urtheilen zu unbedingten (durch Proſyllogismen) aufzuſteigen. Anſtatt den formalen und materialen Gang aller Syntheſis aus einem beiden gemeinſchaftlich zu Grunde liegenden Princip zu deduciren, macht ſie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich.

Sie muß alſo einräumen, daß die theoretiſche Vernunft nothwendig auf ein Unbedingtes gehe, und daß eine abſolute Theſis, als Ende aller Philoſophie, nothwendig durch daſſelbe Streben gefordert werde, durch welches eine Syntheſis hervorgebracht wurde: ſie muß eben dadurch wieder zernichten, was ſie ſo eben aufgebaut hat. Solange ſie nämlich auf dem Gebiete der Syntheſis bleibt, iſt ſie Meiſter über den Dogmatismus; ſobald ſie dieſes Gebiet verläßt (und ſie muß es ebenſo nothwendig verlaſſen, als es nothwendig war daſſelbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

Soll nämlich — (ich muß Sie um noch längere Geduld bitten) — soll die Syntheſis in einer Theſis ſich endigen, ſo muß die Bedingung, unter welcher allein Syntheſis wirklich iſt, aufgehoben werden. Bedingung der Syntheſis aber iſt Widerſtreit überhaupt, und zwar beſtimmt der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt.

Soll der Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt aufhören, ſo muß das Subjekt nicht mehr nöthig haben aus ſich ſelbſt herauszutreten, beide müſſen abſolut-identiſch werden, d. h. das Subjekt muß entweder im Objekt, oder das Objekt muß ſich im Subjekt verlieren. Würde eine von beiden Forderungen erfüllt, ſo würde eben dadurch entweder das Objekt oder das Subjekt abſolut werden, d. h. die Syntheſis hätte ſich in einer Theſis geendiget. Würde nämlich das Subjekt identiſch mit dem Objekt, ſo würde nun erſt das Objekt nicht mehr unter der Bedingung des Subjekts, d. h. es würde als Ding an ſich, als abſolut, geſetzt, das Subjekt aber als das Erkennende ſchlechthin aufgehoben [1]. Würde umgekehrt das Objekt identiſch mit dem Subjekt, ſo würde dieſes eben dadurch zum Subjekt an ſich, zum abſoluten Subjekt, das Objekt aber als das Erkennbare, d. h. als Gegenſtand überhaupt, ſchlechthin aufgehoben.

Eins von beiden muß geſchehen. Entweder kein Subjekt und ein abſolutes Objekt, oder kein Objekt und ein abſolutes Subjekt. Wie ſoll nun dieſer Streit geſchlichtet werden?

Vor allen Dingen, mein Freund, erinnern wir uns, daß wir hier noch auf dem Gebiete der theoretiſchen Vernunft ſind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir ſchon dieſes Gebiet überſprungen. Denn die theoretiſche Philoſophie geht ſchlechterdings bloß auf die beiden

[1] Ich rede vom vollendeten Dogmatismus. Denn daß in den Syſtemen, die mitten inne liegen, ein abſolutes Objekt zugleich nebſt einem erkennenden Subjekt geſetzt wird — iſt nirgends als nur gerade in dieſen Syſtemen begreiflich. — Wer ſich ärgert, daß die obige Darſtellung des Gangs der Kritik der reinen Vernunft nicht wörtlich aus dieſer ſelbſt copirt iſt, für den ſind dieſe Briefe nicht geſchrieben. — Wer ſie unverſtändlich findet, weil er nicht die Geduld hat ſie mit Aufmerkſamkeit zu leſen, dem iſt nichts anders zu rathen als daß er überhaupt nichts leſe, als was er vorher ſchon gelernt hat.

Bedingungen des Erkennens, Subjekt und Objekt; nun wir aber eine von dieſen Bedingungen wegſchaffen wollen, verlaſſen wir eben damit jenes Gebiet, und müſſen den Streit hier unentſchieden laſſen: wir müſſen, wenn wir ihn ſchlichten wollen, ein neues Gebiet ſuchen, wo wir vielleicht glücklicher ſeyn werden.

Die theoretiſche Vernunft geht nothwendig auf ein Unbedingtes: ſie hat die Idee des Unbedingten erzeugt, ſie fordert alſo, da ſie das Unbedingte ſelbſt, als theoretiſche Vernunft, nicht realiſiren kann, die Handlung, wodurch es realiſirt werden ſoll.

Hier geht die Philoſophie in das Gebiet der Forderungen, d. h. in das Gebiet der praktiſchen Philoſophie über, und hier allein, hier erſt muß das Princip, das wir am Anfang der Philoſophie aufgeſtellt haben, und das für die theoretiſche Philoſophie, wenn ſie ein abgeſondertes Gebiet ausmachen ſollte, entbehrlich war, den Sieg entſcheiden.

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwieſen, daß jener Streit in der theoretiſchen Philoſophie nicht entſchieden werden könne, ſie hat den Dogmatismus nicht wiederlegt, ſondern ſeine Frage vor dem Richterſtuhl der theoretiſchen Vernunft überhaupt abgewieſen; und dieß hat ſie allerdings nicht nur mit dem vollendeten Syſtem des Kriticismus, ſondern ſelbſt mit dem conſequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus ſelbſt muß, um ſeine Forderung zu realiſiren, an einen andern Richterſtuhl, als den der theoretiſchen Vernunft, appelliren: er muß ein anderes Gebiet ſuchen, um darüber Recht ſprechen zu laſſen.

Sie reden von einer einſchmeichelnden Seite des Dogmatismus. Durch eine conſequente dogmatiſtiſche Moral glaube ich am beſten darauf antworten zu können, um ſo mehr, da uns der bisherige Gang unſerer Unterſuchungen auf den letzten Verſuch des Dogmatismus, den Streit im Gebiete der praktiſchen Vernunft zu ſeinem Vortheil zu entſcheiden, begierig machen muß.

Fünfter Brief.

Sie ſind mir zuvorgekommen, theurer Freund, Sie wollen das Einſchmeichelnde des Dogmatismus ſelbſt nur in einem populariſirten Syſtem des Dogmatismus, dergleichen das Leibniziſche iſt, gefunden haben. Dagegen machen Sie gegen meine Behauptung, daß der Dogmatismus ſelbſt zu praktiſchen Poſtulaten ſeine Zuflucht nehme, Einwendungen, die ich unmöglich übergehen kann. Nur hat ſich die Antwort auf Ihr letztes Schreiben ſo ſehr verſpätet, daß ich beinahe fürchte, ſie könnte in Bezug auf Ihre damaligen Einwendungen alles Intereſſe für Sie verloren haben. Doch kann ich vielleicht durch Wiederholung wenigſtens einiges Intereſſe bei Ihnen wieder erwecken.

Sie ſagen: die Ausleger des Kriticismus behaupten, größtentheils wenigſtens, der Dogmatismus ſey auf immer und hinlänglich dadurch widerlegt, daß in der Kritik der reinen Vernunft alle theoretiſchen Beweiſe für das Daſeyn einer objektiven intelligibeln Welt in Anſpruch genommen werden. Denn das Auszeichnende des Dogmatismus liege eben darin, daß er durch theoretiſche Vernunft das zu finden meine, was doch nach einer kritiſchen Unterſuchung des Erkenntnißvermögens nur durch praktiſche möglich iſt. Der Dogmatismus könne ſich daher nie zum Gebrauch praktiſcher Poſtulate bequemen, weil er eben damit aufhörte Dogmatismus zu ſeyn, und nothwendig Kriticismus würde. Man könne alſo auch den kritiſchen Philoſophen vom dogmatiſchen gerade durch den ausſchließenden Gebrauch praktiſcher Poſtulate unterſcheiden, weil dieſer die ſpekulative Vernunft herabzuwürdigen glaubte, wenn er zu moraliſchen Glaubensgründen ſeine Zuflucht nehmen müßte u. ſ. w.

Sie haben vollkommen Recht, mein Freund, wenn Sie hiſtoriſch behaupten, daß der größte Theil kritiſcher Philoſophen den Uebergang vom Dogmatismus zum Kriticismus ſo leicht findet; daß er, um dieſen Uebergang recht leicht und bequem zu machen, die Methode praktiſcher Poſtulate als eine dem Kriticismus ausſchließend angehörige Methode betrachtet, und dieſes Syſtem ſchon durch den bloßen Namen

praktiſcher Poſtulate von jedem andern hinlänglich unterſchieden zu haben glaubt, wobei man noch obendrein den Vortheil hat, daß man nicht nöthig findet in den eigenthümlichen Geiſt praktiſcher Poſtulate im Syſtem des Kriticismus tiefer einzudringen, weil man die Methode an ſich ſchon für unterſcheidend genug hält. Als ob nicht Methode gerade dasjenige wäre, was ſelbſt widerſprechenden Syſtemen gemein ſeyn kann, und zweien einander durchaus entgegengeſetzten Syſtemen gemein ſeyn müßte. — Doch erlauben Sie mir, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Nichts ſcheint mir auffallender zu beweiſen, wie wenig der größere Theil bis jetzt den Geiſt der Kritik der reinen Vernunft gefaßt hat, als jener beinahe allgemeine Glaube, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Einem Syſteme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftkritik das ſeyn muß, kein Syſtem ausſchließend zu begünſtigen, ſondern vielmehr den Kanon für ſie alle entweder wirklich aufzuſtellen, oder wenigſtens vorzubereiten. Zu einem Kanon aller Syſteme aber gehört nun freilich als nothwendiger Theil auch die allgemeine Methodologie; aber trauriger kann einem ſolchen Werk wohl nichts widerfahren, als wenn man die Methode, die es für alle Syſteme aufſtellt, ſelbſt für das Syſtem nimmt.

Es ſcheint anmaßend zu ſeyn, nachdem man ſo lange über den Zweck jenes großen Werks hin und her geſtritten hat, noch ſeine eigene Meinung darüber haben zu wollen. Aber vielleicht läßt ſich gerade jene Frage, die Gegnern und Freunden der Kritik ſo viel zu ſchaffen machte, nur deſto ſicherer beantworten, je mehr man indeß von der Stärke des erſten Eindrucks zurückgekommen iſt. Iſt es doch kein ſo ſeltner Fall im menſchlichen Leben, daß man die Ausſicht auf einen künftigen Beſitz für den Beſitz ſelbſt nimmt!

Darf ich alſo Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmaßung mittheilen, ſo iſt es die, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht beſtimmt iſt, irgend ein Syſtem — am allerwenigſten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakteriſiren verſucht habe, — ausſchließend zu begründen.

Vielmehr ist sie, soweit ich sie verstehe, gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Kriticismus (in seiner Vollendung gedacht), oder richtiger gesagt, des Idealismus, so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus oder des Realismus zu begründen [1].

Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus sprach, so sprach sie gegen den Dogmaticismus, d. h. gegen ein solches System des Dogmatismus, das blindlings und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens, errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmaticismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein festbegründetes System des objektiven Realismus, werden könne. Vielleicht urtheilen Sie zum voraus schon, daß diese Behauptung ganz dem Geiste der Kritik zuwider sey, und Ihr Urtheil würde den meisten um so natürlicher scheinen, da sie wenigstens dem Buchstaben derselben entgegen zu seyn scheint. Erlauben Sie mir daher, daß ich Sie auch zum voraus nur an Einen Theil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigsten aufgehellt ist: ich meine den Theil, der von den Dingen an sich handelt. Glaubt man, daß die Kritik der reinen Vernunft nur den Kriticismus begründen soll, so ist sie gerade in diesem Punkte von dem Vorwurf der

[1] Im Vorbeigehen gesagt, glaube ich, man dürfte jene Namen nun bald abgeben und an ihre Stelle bestimmtere treten lassen. Warum sollen wir nicht beide Systeme sogleich durch ihren Namen — den Dogmatismus als System des objektiven Realismus (oder des subjektiven Idealismus), den Kriticismus als System des subjektiven Realismus (oder des objektiven Idealismus), bezeichnen? (Offenbar läßt die Kritik der reinen Vernunft objektiven und subjektiven Realismus nebeneinander bestehen, indem sie von Erscheinungen spricht, denen Dinge an sich zu Grunde liegen). — Es scheint ein sehr geringes Verdienst zu seyn, die Terminologie zu verbessern, unerachtet für viele oder sogar die meisten an Worten mehr hängt als selbst an Begriffen. Wäre nicht nach Erscheinung der Kritik der Ausdruck: kritische Philosophie, Kriticismus, in Umlauf gekommen, so wäre man wohl früher von der Meinung zurückgekommen, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Ein System (das des sogenannten Kriticismus) begründe. („Oder richtiger gesagt, des Idealismus" Z. 4 und „oder des Realismus" Z. 6 v. ob. sind Zusatz der zweiten Auflage. D. H.)

Inconſequenz, ſoviel ich einſehe, ſchlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, daß die Kritik der reinen Vernunft keinem Syſteme ausſchließend angehöre, ſo wird man bald den Grund entdeckt haben, warum ſie die beiden Syſteme des Idealismus und Realismus nebeneinander ſtehen ließ. Sie gilt nämlich beiden, weil ſie dem Syſtem des Kriticismus ſo gut als dem des Dogmatismus gilt, Kriticismus und Dogmatismus aber nichts anders ſind als Idealismus und Realismus im Syſtem gedacht. Wer mit Aufmerkſamkeit geleſen hat, was die Kritik über praktiſche Poſtulate ſagt, der hat gewiß ſich ſelbſt geſtehen müſſen, daß ſie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er ſein Gebäude ſicher und dauerhaft aufführen könne. Wie viele vermeinte Gegner des Kriticismus haben dieß behauptet, haben eben deßwegen, weil ſie, ſo gut wie die Freunde deſſelben, am Aeußern der Methode ſtehen blieben, behauptet, der Kriticismus unterſcheide ſich vom Dogmatismus einzig und allein durch eine verſchiedene Methode. Und was haben die ſogenannten Anhänger der kritiſchen Philoſophie darauf geantwortet? Doch — auch ſie waren großentheils beſcheiden genug anzuerkennen, daß das Unterſcheidende ihres Kriticismus bloß in der Methode beſtehe, daß ſie nur das glauben, was der Dogmatiker zu wiſſen vermeine, und daß der Hauptvortheil der neuen Methode — (um mehr iſt es ja nicht zu thun als um ſolche Vortheile!) — einzig und allein in dem ſtärkern Einfluß beſtehe, den die Lehren des Dogmatismus durch ſie auf die Moral bekommen.

Immerhin alſo mag unſerm Zeitalter der Ruhm bleiben, daß es die neue Methode zum Behuf des Dogmatismus trefflich angewandt habe: einem kommenden Zeitalter mag das Verdienſt aufbehalten werden, das entgegengeſetzte Syſtem in ſeiner ganzen Reinheit vollendet zu haben. Immerhin mögen wir fortfahren an einem Syſteme des Dogmatismus zu arbeiten, nur daß uns keiner ſein dogmatiſches Syſtem für ein Syſtem des Kriticismus verkaufe, deßwegen, weil er aus der Kritik der reinen Vernunft die Norm dazu entlehnt hat.

Die Kritik, die jene Methode der praktiſchen Poſtulate für zwei ganz entgegengeſetzte Syſteme aufſtellte, konnte unmöglich über die bloße

Methode hinausgehen, konnte, da ſie für alle Syſteme hinreichend ſeyn ſollte, unmöglich den eigentlichen Geiſt derſelben im einzelnen Syſteme beſtimmen. Sie mußte, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, ſie zugleich in jener Unbeſtimmtheit erhalten, die keines von beiden Syſtemen ausſchloß. Ja, dem Geiſt des Zeitalters gemäß, mußte ſie von Kant ſelbſt eher auf das neu begründete Syſtem des Dogmatismus als auf das von ihm zuerſt begründete Syſtem des Kriticismus angewandt werden.

Die Kritik der reinen Vernunft (erlauben Sie, daß ich in meinen Schlüſſen noch weiter gehe) iſt eben deßwegen das einzige Werk in ihrer Art, weil ſie für alle Syſteme — oder, da alle übrigen Syſteme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beiden Hauptſyſteme ſind — für beide Syſteme gilt, während jeder über bloße Kritik hinausgehende Verſuch nur einem von beiden Syſtemen angehören kann.

Die Kritik der reinen Vernunft, als ſolche, muß eben deßwegen unumſtößlich und unwiderlegbar ſeyn, während jedes Syſtem, wenn es dieſen Namen verdient, durch ein nothwendig entgegengeſetztes widerlegbar ſeyn muß. Die Kritik der reinen Vernunft wird, ſolange es Philoſophie gibt, als die Einzige da ſtehen, während jedes Syſtem ſich gegenüber ein anderes dulden wird, das ihm geradezu entgegengeſetzt iſt. Die Kritik der reinen Vernunft iſt unbeſtechlich durch Individualität, und eben deßwegen für alle Syſteme gültig, während jedes Syſtem den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als praktiſch (d. h. ſubjektiv) vollendet werden kann. Je mehr ſich eine Philoſophie dem Syſtem annähert, deſto mehr Antheil hat die Freiheit und Individualität daran, deſto weniger Anſpruch auf Allgemeingültigkeit kann ſie machen.

Die Kritik der reinen Vernunft allein iſt oder enthält die eigentliche Wiſſenſchaftslehre, weil ſie für alle Wiſſenſchaft gültig iſt. Immerhin mag die Wiſſenſchaft zu einem abſoluten Princip aufſteigen; und wenn ſie zum Syſtem werden ſoll, muß ſie dieß ſogar. Aber die Wiſſenſchaftslehre kann unmöglich Ein abſolutes Princip aufſtellen, um dadurch zum Syſtem (im engern Sinne des Worts)

zu werden, weil ſie — nicht ein abſolutes Princip, nicht ein beſtimmtes, vollendetes Syſtem, ſondern — den Kanon für alle Principien und Syſteme enthalten ſoll. Doch es iſt Zeit von unſrer Ausſchweifung zurückzukehren.

Iſt die Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Syſteme, ſo mußte ſie auch aus der Idee von Syſtem überhaupt, nicht aus der Idee eines beſtimmten Syſtems die Nothwendigkeit praktiſcher Poſtulate ableiten. Wenn es daher zwei einander durchaus entgegengeſetzte Syſteme gibt, ſo kann die Methode praktiſcher Poſtulate unmöglich dem einen ausſchließend angehören; denn die Kritik der reinen Vernunft hat zuerſt aus der Idee von Syſtem überhaupt bewieſen, daß kein Syſtem — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle — in ſeiner Vollendung Gegenſtand des Wiſſens, ſondern nur Gegenſtand einer praktiſch-nothwendigen, aber unendlichen Handlung ſey. Was die Kritik der reinen Vernunft aus dem Weſen der Vernunft ableitet, das hatte ſchon vorher jeder Philoſoph, der durch die regulative Idee von Syſtem geleitet wurde, vielleicht ohne ſich den Grund davon deutlich zu denken, von ſelbſt bei Errichtung ſeines Syſtems angewandt.

Vielleicht erinnern Sie ſich unſrer Frage: warum Spinoza ſeine Philoſophie in einem Syſtem der Ethik vorgetragen habe? Umſonſt hat er es gewiß nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich ſagen: „er lebte in ſeinem Syſtem". Aber gewiß dacht' er ſich auch mehr darunter, als nur ein theoretiſches Luftgebäude, in dem ein Geiſt wie der ſeinige wohl ſchwerlich die Ruhe und den „Himmel im Verſtande" gefunden hätte, in dem er ſo ſichtbar lebte und webte.

Ein Syſtem des Wiſſens iſt nothwendig entweder Kunſtſtück, Gedankenſpiel — (Sie wiſſen, daß dem ernſten Geiſte jenes Mannes nichts mehr zuwider war) — oder es muß Realität erhalten, nicht durch ein theoretiſches, ſondern durch ein praktiſches, nicht durch ein erkennendes, ſondern durch ein produktives, realiſirendes Vermögen, nicht durch Wiſſen, ſondern durch Handeln.

„Aber eben das, wird man ſagen, ſey das Unterſcheidende des Dogmatismus, daß er mit bloßem Gedankenſpiel ſich beſchäftige". Ich weiß wohl, daß dieß allgemeine Sprache gerade derjenigen iſt, die bis

jetzt fortgefahren haben auf kantiſche Rechnung zu dogmatiſiren. Allein ein bloßes Gedankenſpiel gibt niemals ein Syſtem. — „Eben das wollten wir, es *ſoll* kein Syſtem des Dogmatismus geben: das einzige mögliche Syſtem iſt das des Kriticismus". Was mich betrifft, ich glaube, es gibt ein Syſtem des Dogmatismus ſo gut, als es ein Syſtem des Kriticismus gibt. Sogar glaube ich im Kriticismus ſelbſt die Auflöſung des Räthſels gefunden zu haben, warum dieſe beiden Syſteme nothwendig nebeneinander beſtehen müſſen, warum es, ſolange noch endliche Weſen exiſtiren, auch zwei ſich geradezu entgegengeſetzte Syſteme geben muß, warum endlich kein Menſch ſich von irgend einem Syſtem anders als nur *praktiſch*, d. h. dadurch, daß er eins von beiden in *ſich ſelbſt* realiſirt, überzeugen könne.

Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiſte, der ſich ſelbſt frei gemacht hat, und der *ſeine* Philoſophie nur ſich ſelbſt verdankt, nichts unerträglicher ſeyn muß, als der Deſpotism enger Köpfe, die kein anderes Syſtem neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philoſophiſchen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philoſophie in den Feſſeln eines einzelnen Syſtems gefangen liegen ſoll. Nie hatte er ſich ſelbſt größer gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wiſſens vor ſich erblickte. Die ganze Erhabenheit ſeiner Wiſſenſchaft beſtand eben darin, daß ſie nie vollendet ſeyn würde. In dem Augenblicke, da er ſelbſt ſein Syſtem vollendet zu haben glaubte, würde er ſich ſelbſt unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf *Schöpfer* zu ſeyn, und ſänke zum Inſtrument ſeines Geſchöpfs herab [1]. — Wie viel unerträglicher noch müßte ihm der Gedanke ſeyn, wenn ein andrer ihm ſo etwas aufdringen wollte?

Die höchſte Würde der Philoſophie beſteht gerade darin, daß ſie alles von der menſchlichen *Freiheit* erwartet. Nichts kann daher

[1] Solange wir im Realiſiren unſeres Syſtems begriffen ſind, findet nur *praktiſche* Gewißheit deſſelben ſtatt. Unſer Streben es zu vollenden realiſirt unſer Wiſſen von ihm. Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkte unſere ganze Aufgabe gelöst, ſo würde das Syſtem Gegenſtand des *Wiſſens*, und hörte eben damit auf Gegenſtand der *Freiheit* zu ſeyn.

verderblicher für ſie ſeyn, als der Verſuch, ſie in die Schranken eines theoretiſch-allgemeingültigen Syſtems zu zwängen. Wer ſo etwas unternimmt, mag ein ſcharfſinniger Kopf ſeyn, aber der ächte kritiſche Geiſt ruht nicht auf ihm. Denn dieſer geht eben darauf, die eitle Demonſtrirſucht niederzuſchlagen, um die Freiheit der Wiſſenſchaft zu retten.

Wie unendlich mehr Verdienſt um wahre Philoſophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen Syſtem zum voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmaticiſt, der von nun an alle Geiſter auf das Symbol einer theoretiſchen Wiſſenſchaft ſchwören läßt. Solange jener in ſeinen Grenzen bleibt, d. h. ſolange er nicht ſelbſt Eingriffe ins Gebiet menſchlicher Freiheit wagt, ſolange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an unendlichen Genuß derſelben, an progreſſive ſelbſt errungene, ſelbſt erworbene Wahrheit glaubt, wer würde da nicht in ihm den ächten Philoſophen[1] verehren?

Sechster Brief.

Mein Grund für die Behauptung, daß die beiden ſich durchaus entgegengeſetzten Syſteme, Dogmatismus und Kriticismus, gleich möglich ſind, und daß beide ſo lange nebeneinander beſtehen werden, als nicht alle endlichen Weſen auf derſelben Stufe von Freiheit ſtehen, iſt, kurz geſagt, dieſer: daß beide Syſteme daſſelbe Problem haben, dieſes Problem aber ſchlechterdings nicht theoretiſch, ſondern nur praktiſch,

[1] Philoſophie, ein treffliches Wort! Mag man dem Verfaſſer eine Stimme einräumen, ſo ſtimmt er für Beibehaltung des alten Worts. Denn ſoviel er einſieht, wird unſer ganzes Wiſſen immer Philoſophie bleiben, d. h. immer nur fortſchreitendes Wiſſen, deſſen höhere oder niederere Grade wir nur unſerer Liebe zur Weisheit, d. h. unſerer Freiheit verdanken. — Am allerwenigſten wünſchte er dieß Wort durch eine Philoſophie verdrungen, die es zuerſt unternommen hat, die Freiheit im Philoſophiren gegen die Anmaßungen des Dogmatismus zu retten, durch eine Philoſophie, die ſelbſterrungene Freiheit des Geiſtes vorausſetzt, und deßwegen für jeden Sklaven des Syſtems — ewig unverſtändlich ſeyn wird.

d. h. durch Freiheit, gelöst werden kann. Nun sind nur zwei Lösungen desselben möglich, die eine führt zum Kriticismus, die andere zum Dogmatismus.

Welche von beiden wir wählen, dieß hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das *seyn*, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen; daß wir es aber seyen, davon kann uns nichts als unser *Streben* es zu werden überzeugen. Dieses Streben realisirt unser Wissen vor uns selbst; und *dieses* wird eben dadurch reines Produkt unsrer Freiheit. Wir müssen uns selbst da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: „*hinaufvernünfteln*" kann sich der Mensch nicht, noch durch andre dahin vernünfteln lassen.

Ich behaupte, daß Dogmatismus und Kriticismus beide *dasselbe* Problem haben.

Was dieses Problem sey, ist schon in einem meiner vorigen Briefe gesagt. Es betrifft nämlich nicht das Seyn eines Absoluten überhaupt, weil über das Absolute selbst als solches kein Streit möglich ist. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine anderen als bloß analytische Sätze, hier wird kein anderes Gesetz als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntniß, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun — kurz, *hier* ist alles begreiflich.

Kein Satz kann seiner Natur nach *grundloser* seyn, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten [1], und umgekehrt, sowie wir ins Gebiet der

[1] Unbegreiflich beinahe scheint es, daß man bei der Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, daß vom Daseyn Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn, wenn ein Gott *ist*, so kann er nur seyn, *weil* er ist. Seine Existenz und sein Wesen müssen *identisch* seyn. Eben deßwegen aber, weil man den Beweis für das *Seyn* Gottes nur *aus* diesem Seyn führen kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn *kein* Beweis, und der Satz: Es ist ein Gott, der unbewiesenste, unbeweisbarste, *grundloseste* Satz, so grundlos, als der

Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet der philoſophiſchen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte,

oberſte Grundſatz des Kriticismus: Ich bin! — Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopf das Gerede von Beweiſen des Daſeyns Gottes. Als ob man ein Seyn, das nur durch ſich ſelbſt, nur durch ſeine abſolute Einheit begreiflich ſeyn kann, wie einen vielſeitigen — hiſtoriſchen — Satz von allen Seiten her — wahrſcheinlich machen könnte. — Wie mußte es wohl manchem zu Muthe ſeyn, wenn er ungefähr Ankündigungen wie folgende las: Verſuch eines neuen Beweiſes fürs Daſeyn Gottes. Als ob man über Gott Verſuche anſtellen und alle Augenblicke etwas Neues entdecken könnte! Der Grund ſolcher im höchſten denkbaren Grade unphiloſophiſcher Verſuche lag, wie der Grund alles unphiloſophiſchen Verfahrens, in der Unfähigkeit, (vom bloß-Empiriſchen) zu abſtrahiren: nur gerade in dieſem Falle, in der Unfähigkeit zur reinſten, höchſten Abſtraktion. Man dachte ſich Gottes Seyn nicht als das abſolute Seyn, ſondern als ein Daſeyn, das nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur inſofern abſolut iſt, als man über ihm kein höheres weiß. Dieß iſt der empiriſche Begriff, den jeder der Abſtraktion unfähige Menſch von Gott ſich bildet. Um ſo mehr blieb man bei dieſem Begriff ſtehen, als man ſich fürchtete, mit der reinen Idee des abſoluten Seyns auf einen Spinoziſchen Gott zu gerathen. Was mochte auch mancher Philoſoph, der, um den Gräueln des Spinozismus zu entgehen, mit einem empiriſch-exiſtirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, daß Spinoza als erſtes Princip aller Philoſophie einen Satz aufſtellte, den er ſelbſt nur als Reſultat der mühſamſten Beweiſe am Ende ſeines Syſtems aufſtellen konnte! Aber er wollte auch die Wirklichkeit eines Gottes beweiſen (was nur ſynthetiſch geſchehen kann), da Spinoza ein abſolutes Seyn nicht bewies, ſondern ſchlechthin behauptete. Auffallend genug iſt es, daß die Sprache ſchon ſo genau zwiſchen dem Wirklichen (dem, das in der Empfindung vorhanden iſt, was auf mich wirkt, und worauf ich zurückwirke), dem Daſeyenden (das überhaupt da, d. h. in Raum und Zeit iſt) und dem Seyenden (das ſchlechthin von aller Zeitbedingung unabhängig — durch ſich ſelbſt iſt), unterſchieden hat. Wie konnte man aber bei der völligen Vermiſchung dieſer Begriffe Cartes' und Spinozas Sinn auch nur von ferne ahnen? Während jene vom abſoluten Seyn ſprachen, ſchoben wir unſere Begriffe von Wirklichkeit, und wenns hoch kam, den reinen, aber doch nur in der Erſcheinungswelt gültigen, außer ihr aber ſchlechterdings leeren Begriff von Daſeyn unter. — Während unſer empiriſches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben ſchien, lebte ſie doch noch in Spinozas und Cartes' Syſtemen und in Platons unſterblichen Werken als die heiligſte Idee des Alterthums (τὸ ὄν) fort; aber unmöglich wäre es nicht, daß unſer Zeitalter, wenn es ſich je wieder zu jener Idee erheben ſollte, in ſeinem ſtolzen Wahne glaubte, daß vorher nie etwas dergleichen in eines Menſchen Sinn gekommen ſey. (Z. 9 v. unt. ſtand in dem Original „craſſe Begriffe". D. H.)

ihm ſey es in der Philoſophie einzig und allein um die analytiſchen Sätze zu thun geweſen, die er als Fundament ſeines Syſtems aufſtellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er ſelbſt damit gethan zu haben glaubte; ihn drückte ein anderes Räthſel, das Räthſel der Welt, die Frage: wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen und eine Welt ſich entgegenſetzen könne? [1]

Eben dieſes Räthſel drückt den kritiſchen Philoſophen. Seine Hauptfrage iſt nicht die: wie analytiſche, ſondern, wie ſynthetiſche Sätze möglich ſeyen. Ihm iſt nichts begreiflicher, als eine Philoſophie, die alles aus unſerm Weſen ſelbſt erklärt, nichts unbegreiflicher, als eine Philoſophie, die über uns ſelbſt hinausgeht. Ihm iſt das Abſolute in uns begreiflicher, als alles andere, aber unbegreiflich, wie wir aus dem Abſoluten heraus gehen, um uns etwas ſchlechthin entgegen zu ſetzen — das Begreiflichſte, wie wir alles bloß nach dem Geſetz der Identität beſtimmen, das Räthſelhafteſte, wie wir irgend etwas noch über dieſes Geſetz hinaus beſtimmen können.

Dieſe Unbegreiflichkeit iſt, ſoviel ich einſehe, für den Kriticismus ſo gut wie für den Dogmatismus theoretiſch unauflöslich.

Zwar kann der Kriticismus die Nothwendigkeit ſynthetiſcher Sätze *für das Gebiet der Erfahrung* beweiſen. Allein was iſt damit in Rückſicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue, warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? Jede Antwort, die ich darauf gebe, ſetzt das Daſeyn einer Erfahrungswelt ſelbſt ſchon voraus. Um alſo dieſe Frage beantworten zu können, müßten wir vorerſt das Gebiet der Erfahrung verlaſſen haben: hätten wir aber einmal jenes Gebiet verlaſſen, ſo würde die Frage ſelbſt wegfallen. Alſo kann auch dieſe Frage nicht anders als nur ſo aufgelöst werden, wie Alexander den gordiſchen Knoten auflöste, d. h. dadurch, daß wir die Frage ſelbſt

[1] Dieſe Frage iſt mit Abſicht ſo ausgedrückt. Der Verfaſſer weiß es, daß Spinoza nur eine *immanente* Cauſalität des abſoluten Objekts behauptet. *Aber* es wird ſich im Verfolg zeigen, daß er dieß bloß deßwegen behauptete, weil es ihm unbegreiflich war, wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen könne; d. h. weil er eben jene Frage zwar aufwerfen, aber nicht löſen konnte.

aufheben. Sie iſt alſo ſchlechthin unbeantwortlich, weil ſie nur ſo beantwortlich iſt, daß ſie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann.

Aber nun ſpringt es auch von ſelbſt in die Augen, daß eine ſolche Auflöſung dieſer Frage nicht mehr theoretiſch ſeyn kann, ſondern nothwendig praktiſch wird. Denn, um ſie beantworten zu können, muß ich ſelbſt das Gebiet der Erfahrung verlaſſen, d. h. ich muß die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muß aufhören endliches Weſen zu ſeyn.

Alſo wird aus jener theoretiſchen Frage nothwendig ein praktiſches Poſtulat, und das Problem aller Philoſophie führt uns nothwendig auf eine Forderung, die nur außerhalb aller Erfahrung erfüllbar iſt. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des Wiſſens hinaus, in eine Region, wo ich nicht ſchon feſtes Land finde, ſondern es ſelbſt erſt hervorbringen muß, um darauf feſt zu ſtehen.

Zwar könnte die theoretiſche Vernunft verſuchen, das Gebiet des Wiſſens zu verlaſſen, und auf gerathewohl auf Entdeckung eines andern auszugehen; allein damit wäre nichts gewonnen, als daß ſie ſich in eiteln Dichtungen verlöre, durch die ſie in keinen realen Beſitz käme. Sollte ſie gegen ſolche Abenteuer geſichert ſeyn, ſo müßte ſie vorher da, wo ihr Wiſſen aufhört, ſelbſt ein neues Gebiet ſchaffen, d. h. ſie müßte aus einer bloß erkennenden Vernunft eine ſchöpferiſche — aus einer theoretiſchen eine praktiſche Vernunft werden.

Die Nothwendigkeit aber, praktiſch zu werden, gilt der Vernunft überhaupt, nicht einer beſtimmten, in den Feſſeln eines einzelnen Syſtems gefangenen Vernunft.

Dogmatismus und Kriticismus, mögen ſie auch beide von noch ſo verſchiedenen Principien ausgehen, müſſen doch beide in Einem Punkte, an Einem und demſelben Problem zuſammentreffen. Nun erſt iſt für beide der Zeitpunkt ihrer eigentlichen Trennung gekommen; nun erſt bemerken ſie, daß das Princip, das ſie bisher vorausſetzten, nichts mehr als eine Prolepſis war, über die jetzt erſt das Urtheil geſprochen werden ſoll. Nun erſt zeigt es ſich, daß alle die Sätze, die ſie bisher aufſtellten, ſchlechthin, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze waren: jetzt, da ſie in ein neues Gebiet, ins Gebiet der realiſirenden

Vernunft treten, ſoll es offenbar werden, ob ſie im Stande ſind jenen Sätzen Realität zu *geben*; nun erſt ſoll es ſich entſcheiden, ob ſie jene Grundſätze im Gedränge des Streits durch die Selbſtmacht ihrer *Freiheit* ſo gut wie im Gebiete des allgemeinen Friedens[1] zu behaupten im Stande ſeyen? Ins Gebiet des Abſoluten konnte der Kriticismus weder dem Dogmatismus, noch dieſer jenem folgen, weil da nichts als ein abſolutes *Behaupten* für beide möglich war — ein Behaupten, von dem das entgegengeſetzte Syſtem keine Notiz nahm, das für ein widerſprechendes Syſtem *nichts* entſchied. Nun erſt, da beide aufeinander treffen, kann keines das andere mehr ignoriren, und da es vorher um ungeſtörten, ohne Widerſtand eroberten Beſitz zu thun war, gilt es jetzt einen durch *Sieg erworbenen* Beſitz.

Vergebens würde man glauben, daß der Sieg ſchon durch die Principien allein, die man ſeinem Syſteme zu Grunde legte, entſchieden ſey, und daß es nur darauf ankomme, welches Princip man anfangs aufgeſtellt habe, um das eine oder das andere Syſtem zu retten. Nicht um ein ſolches Kunſtſtück iſt es zu thun, da man am Ende nur das wieder findet, was man anfangs — ſchlau genug — zum Finden zubereitet hatte. Nicht die theoretiſchen Behauptungen, die wir *ſchlechthin* aufſtellen, ſollen unſre Freiheit nöthigen ſo oder anders zu entſcheiden (dieß wäre blinder Dogmatismus) — vielmehr gelten, ſobald es zum Streit kommt, jene Principien, ſo wie ſie im Anfang aufgeſtellt waren, *an und für ſich ſelbſt* nichts mehr: jetzt erſt ſoll praktiſch, und durch unſre Freiheit entſchieden werden, ob ſie gelten oder nicht. Umgekehrt vielmehr nimmt durch einen unvermeidlichen Zirkel unſre theoretiſche Spekulation das zum voraus auf, was unſre Freiheit nachher, im Gedränge des Streits, behaupten wird. Wollen wir ein Syſtem, alſo Principien aufſtellen, ſo können wir dieß nicht anders denn nur durch eine *Anticipation* der praktiſchen Entſcheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufſtellen, wenn nicht vorher ſchon unſre Freiheit darüber entſchieden hätte: ſie ſind am Anfang unſers Wiſſens nichts

[1] durch abſolute, verdienſtloſe Macht (Zuſatz in der erſten Auflage).

anderes als proleptiſche Behauptungen, oder, wie Jacobi ſich irgendwo — verkehrt und ungeſchickt genug, wie er ſelbſt ſagt, aber doch nicht ganz unphiloſophiſch — ausdrückt: urſprüngliche, unüberwindliche Vorurtheile.

Kein Philoſoph alſo wird ſich einbilden, durch bloße Aufſtellung der höchſten Principien alles gethan zu haben. Denn jene Principien ſelbſt haben als Grundlage ſeines Syſtems nur ſubjektiven Werth, d. h. ſie gelten ihm nur inſofern, als er ſeine praktiſche Entſcheidung anticipirt hat.

Siebenter Brief.

Ich rücke dem Ziele näher. Die Moral des Dogmatismus wird uns begreiflicher, ſobald wir das Problem wiſſen, das ſie, ebenſo wie jede andere Moral, zu löſen hat.

Das Hauptgeſchäft aller Philoſophie beſteht in Löſung des Problems vom Daſeyn der Welt: an dieſer Löſung haben alle Philoſophen gearbeitet, mögen ſie auch das Problem ſelbſt noch ſo verſchieden ausgedrückt haben. Wer den Geiſt einer Philoſophie beſchwören will, muß ihn hier beſchwören.

Als Leſſing Jacobi fragte: was er für den Geiſt des Spinozismus halte, erwiederte dieſer: das iſt wohl kein anderer, als das uralte a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezogenern Begriffen, als die philoſophirenden Kabbaliſten und andere vor ihm, in Betrachtung zog. Nach dieſen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entſtehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen ſuche, ein Etwas aus dem Nichts geſetzt werde. „Er verwarf alſo jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen", überhaupt alle causas transitorias, und ſetzte an die Stelle des emanirenden ein immanentes Princip, eine inwohnende, ewig in ſich unveränderliche Urſache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zuſammengenommen nur eins und dasſelbe wäre. — Ich glaube nicht, daß der Geiſt des Spinozismus beſſer gefeſſelt werden konnte. Aber ich glaube, daß eben jener Uebergang vom Unendlichen zum

Endlichen das Problem aller Philoſophie, nicht nur eines einzelnen Syſtems iſt, ja ſogar daß Spinozas Löſung die einzig mögliche Löſung iſt, aber daß die Deutung, die ſie durch ſein Syſtem erhalten mußte, nur dieſem angehören kann, und daß ein anderes Syſtem auch eine andere Deutung für ſie aufbewahrt.

„Dieß bedarf ſelbſt einer Deutung", hör' ich Sie ſagen. Ich will ſie geben, ſo gut ich kann.

Kein Syſtem kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realiſiren; — denn bloßes Gedankenſpiel iſt zwar überall möglich, nur daß damit überall ſehr wenig gedient iſt; — kein Syſtem kann jene Kluft ausfüllen, die zwiſchen beiden befeſtigt iſt. Dieß ſetze ich als Reſultat — nicht der kritiſchen Philoſophie, ſondern — der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus ſo gut wie dem Kriticismus gilt, und für beide gleich evident ſeyn muß.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realiſiren, um Einheit in ihre Erkenntniß zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen finden, um ſie beide zu derſelben Einheit des Wiſſens verbinden zu können. Da ſie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, ſo gibt ſie deßwegen ihr höchſtes Intereſſe — Einheit der Erkenntniſſe — nicht auf, ſondern will nun ſchlechthin, daß ſie jenes Mittelglieds nicht mehr bedürfe. Ihr Streben, jenen Uebergang zu realiſiren, wird daher zur abſoluten Forderung: es ſoll keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. — Dieſe Forderung, wie verſchieden von der entgegengeſetzten: es ſoll einen ſolchen Uebergang geben! Dieſe nämlich iſt transſcendent, ſie will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht[1]. Sie iſt die Forderung des blinden Dogmatismus. Jene Forderung dagegen iſt immanent; ſie will, ich ſoll keinen Uebergang zulaſſen. Dogmatismus und Kriticismus vereinigen ſich hier in demſelben Poſtulate.

Die Philoſophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben,

[1] — im Gebiete des Unendlichen (Zuſatz in der erſten Auflage).

keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulaſſen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menſchliche Erkenntniß. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, ſoll dem Endlichen ſelbſt die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen ſich zu verlieren.

Nun erſt geht uns über Spinozas Ethik Licht auf. Nicht bloß theoretiſche Nöthigung, nicht bloße Folge des ex nihilo nihil fit, war es, was ihn auf jene Löſung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine tranſitive, ſondern nur eine inwohnende Urſache der Welt. Dieſe Löſung verdankte er demſelben praktiſchen Ausſpruche, der in der ganzen Philoſophie gehört wird, nur daß ihn Spinoza ſeinem Syſtem gemäß deutete.

Er war von einer unendlichen Subſtanz, einem abſoluten Objekt, ausgegangen. „Es ſoll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen ſtattfinden"; — ſiehe da die Forderung aller Philoſophie. Spinoza deutete ſie ſeinem Princip gemäß: das Endliche ſollte vom Unendlichen nur durch ſeine Schranken verſchieden, alles Exiſtirende ſollte nur Modification deſſelben Unendlichen ſeyn; alſo ſollte auch kein Uebergang, kein Widerſtreit, ſondern nur die Forderung ſtattfinden, daß das Endliche ſtrebe, identiſch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des abſoluten Objekts unterzugehen.

Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerſpruch einer ſolchen Forderung ertragen konnte? Zwar fühlte er wohl, daß das Gebot: Vernichte dich ſelbſt! unerfüllbar wäre, ſolange ihm das Subjekt überhaupt ſo viel galt, als es im Syſtem der Freiheit gilt. Aber das eben wollte er ja. Sein Ich ſollte nicht ſein Eigenthum ſeyn, es ſollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subjekt, als ſolches, kann ſich nicht ſelbſt vernichten; denn, um ſich vernichten zu können, müßte es ſeine eigene Vernichtung überleben. Aber Spinoza kannte kein Subjekt als ſolches. Er hatte jenen Begriff von Subjekt ſelbſt vorher bei ſich aufgehoben, ehe er jenes Poſtulat aufſtellte.

Wenn das Subjekt eine unabhängige, ihm, inſofern es Objekt iſt, eigene Cauſalität hat, ſo enthält die Forderung: Verliere dich ſelbſt

im Abſoluten! einen Widerſpruch. Aber eben jene unabhängige Cauſalität des Ichs, durch welche es Ich iſt, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er forderte, das Subjekt ſolle im Abſoluten ſich verlieren, hatte er zugleich die Identität der ſubjektiven Cauſalität mit der abſoluten gefordert, hatte praktiſch entſchieden, daß die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Cauſalität nur Modification der unendlichen ſey.

Nicht alſo durch eigene Cauſalität des Subjekts, ſondern durch eine fremde Cauſalität in ihm — ſollte jene Forderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Forderung keine andere als dieſe: Vernichte dich ſelbſt durch die abſolute Cauſalität, oder: Verhalte dich ſchlechthin leidend gegen die abſolute Cauſalität!

Die endliche Cauſalität ſollte von der unendlichen nicht dem Princip, ſondern nur den Schranken nach, verſchieden ſeyn. Dieſelbe Cauſalität, die im Unendlichen herrſchte, ſollte in jedem endlichen Weſen herrſchen. So wie ſie im Abſoluten auf abſolute Negation aller Endlichkeit ging, ſollte ſie im Endlichen auf empiriſche — in der Zeit, progreſſiv-hervorzubringende — Negation derſelben gehen. Hätte — (ſo mußte er weiter ſchließen) — hätte dieſe jemals ihre ganze Aufgabe gelöst, ſo wäre ſie identiſch mit jener, denn ſie hätte die Schranken vernichtet, durch die ſie allein von ihr verſchieden war.

Laſſen Sie uns hier ſtille ſtehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung ſeines Syſtems entgegenging. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben. Wer wollte es ſeinem hellen Geiſte verargen, daß er den Gedanken, vor dem ſein Syſtem ſtille ſtand, ſich durch ein ſolches Bild erträglich machte.

Achter Brief.

Ich glaube, indem ich vom Moralprincip des Dogmatismus ſpreche, im Mittelpunkt aller möglichen Schwärmerei zu ſtehen. Die heiligſten Gedanken des Alterthums und die Ausgeburten des menſchlichen Wahn-

witzes treffen hier zuſammen. „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Exiſtenz, Vereinigung mit dem Abſoluten, Vernichtung ſeiner Selbſt", — iſt die nicht das Princip aller ſchwärmeriſchen Philoſophie, das nur von verſchiedenen verſchieden — nach ihrer Geiſt- und Sinnesart — ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden iſt. Das Princip für die Geſchichte aller Schwärmerei iſt hier zu finden.

„Ich begreife, ſagen Sie, wie Spinoza den Widerſpruch ſeines Moralprincips ſich verbergen konnte. Aber, dieß zugegeben, wie konnte der heitere Geiſt eines Spinoza — (über ſein ganzes Leben und alle ſeine Schriften verbreitet ſich jenes ſanfte Licht der Heiterkeit) — ein ſolches zerſtörendes, vernichtendes Princip ertragen?" — Ich kann Ihnen nichts anderes antworten, als leſen Sie ſeine Schriften in dieſer Hinſicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage ſelbſt finden.

Eine natürliche — unvermeidliche Täuſchung hatte ihm, und allen den edleren Geiſtern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm iſt intellektuale Anſchauung des Abſoluten das Höchſte, die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Weſen ſich erheben kann, das eigentliche Leben des Geiſtes[1]. Woher anders konnte er die Idee derſelben geſchöpft haben, als aus ſeiner Selbſtanſchauung; man darf nur ihn ſelbſt leſen, um ſich ganz davon zu überzeugen[2].

[1] Alle adäquaten, d. h. unmittelbaren Erkenntniſſe ſind nach Spinoza Anſchauungen göttlicher Attribute, und der Hauptſatz, auf dem ſeine Ethik (inſofern ſie dieß iſt) beruht, iſt der Satz: mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Eth. L. II, Prop. 47. Aus dieſer Anſchauung Gottes läßt er die intellektuelle Liebe Gottes entſtehen, welche er als Annäherung zum Zuſtande der höchſten Seligkeit beſchreibt. Mentis erga Deum amor intellectualis, ſagt er L. V, Prop. 36, pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. — Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum. ib. Prop. 25. — Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur. ib. Prop. 27. — Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeterno erga Deum amore. ib. Prop. 36. Schol.

[2] z. B. L. V, Prop. 30: Mens nostra, quatenus se sub Aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi.

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne *ist*, während alles übrige nur *erscheint*, worauf wir jenes Wort *übertragen*. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch *Freiheit* hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtseyns hinreicht. Doch gibt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Daseyn ahnen läßt. Es gibt einen gewissen Tiefsinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich zu entwickeln strebt. Jacobi hat ihn beschrieben. Auch wird eine vollendete Aesthetik (das Wort im alten Sinne genommen) *empirische* Handlungen aufstellen, die nur als *Nachahmungen* jener intellektualen Handlung erklärbar sind, und schlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht — um in Platons Sprache mich auszudrücken — irgend einmal in der intellektualen Welt ihr Vorbild angeschaut.

„Von *Erfahrungen*", von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehen: dieß ist eine Wahrheit, die schon viele Philosophen gesagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts als die Aufklärung über die Art jener Anschauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andere, — von einer *unmittelbaren* im engsten Sinne des Worts, d. h. selbst hervorgebrachten und von jeder objektiven Causalität unabhängigen Erfahrung — muß unser Wissen ausgehen. Dieses Princip — Anschauung und Erfahrung — allein kann dem todten, unbeseelten Systeme Leben einhauchen; selbst die abgezogensten Begriffe,

mit denen unſere Erkenntniß ſpielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Daſeyn geht.

Dieſe intellektuale Anſchauung tritt dann ein, wo wir für uns ſelbſt aufhören Objekt zu ſeyn, wo, in ſich ſelbſt zurückgezogen, das anſchauende Selbſt mit dem angeſchauten identiſch iſt. In dieſem Moment der Anſchauung ſchwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir ſind in der Zeit, ſondern die Zeit — oder vielmehr nicht ſie, ſondern die reine abſolute Ewigkeit iſt in uns. Nicht wir ſind in der Anſchauung der objektiven Welt, ſondern ſie iſt in unſrer Anſchauung verloren.

Dieſe Anſchauung ſeiner Selbſt hatte Spinoza objektiviſirt. Indem er das Intellektuale in ſich anſchaute, war das Abſolute für ihn kein Objekt mehr. Dieß war Erfahrung, die zweierlei Auslegungen zuließ: entweder er war mit dem Abſoluten, oder das Abſolute war mit ihm identiſch geworden. Im letztern Fall war die intellektuale Anſchauung, Anſchauung ſeiner ſelbſt — im erſtern, Anſchauung eines abſoluten Objekts. Spinoza zog das Letzte vor. Er glaubte ſich ſelbſt mit dem abſoluten Objekt identiſch und in ſeiner Unendlichkeit verloren.

Er täuſchte ſich, indem er dieß glaubte. Nicht er war in der Anſchauung des abſoluten Objekts, ſondern umgekehrt, für ihn war alles, was objektiv heißt, in der Anſchauung ſeiner ſelbſt verſchwunden. Aber jener Gedanke — im abſoluten Objekt untergegangen zu ſeyn — war ihm eben deßwegen erträglich, weil er durch Täuſchung entſtanden war[1], um ſo erträglicher, da dieſe Täuſchung unzerſtörbar iſt[2].

Schwerlich hätte je ein Schwärmer ſich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verſchlungen zu ſeyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder ſein eigenes Ich geſetzt. Schwerlich hätte je ein Myſtiker ſich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Subſtrat der Vernichtung immer wieder ſein eigenes Selbſt gedacht. Dieſe Nothwendigkeit, überall noch ſich ſelbſt zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem

[1] falſch und durch Täuſchung entſtanden war (erſte Auflage).

[2] weil man, um ſie zu zerſtören, ſich ſelbſt zerſtören müßte (Zuſatz in der erſten Auflage).

er ſich ſelbſt als im abſoluten Objekt untergegangen anſchaute, ſchaute er doch noch ſich ſelbſt an, er konnte ſich ſelbſt nicht als vernichtet denken, ohne ſich zugleich als exiſtirend zu denken[1].

Hier, mein Freund, ſtehen wir am Princip aller Schwärmerei. Sie entſteht, wenn ſie zum Syſtem wird, durchs nichts anders als

[1] Daß wir unſers eigenen Ichs nie los werden können, davon liegt der einzige Grund in der abſoluten Freiheit unſers Weſens, kraft welcher das Ich in uns kein Ding, keine Sache ſeyn kann, die einer objektiven Beſtimmung fähig iſt. Daher kommt es, daß unſer Ich niemals in einer Reihe von Vorſtellungen als Mittelglied begriffen ſeyn kann, ſondern jedesmal vor jede Reihe wiederum als erſtes Glied tritt, das die ganze Reihe von Vorſtellungen feſthält; daß das handelnde Ich, obgleich in jedem einzelnen Falle beſtimmt, doch zugleich nicht beſtimmt iſt, weil es nämlich jeder objektiven Beſtimmung entflieht und nur durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn kann, alſo zugleich das Beſtimmte und das Beſtimmende iſt.

Dieſe Nothwendigkeit, ſein Ich von jeder objektiven Beſtimmung zu retten, und daher überall noch ſich ſelbſt zu denken, läßt ſich durch zwei widerſprechende, obgleich ſehr gemeine Erfahrungen belegen. Mit dem Gedanken an Tod und Nichtſeyn verbinden wir nicht ſelten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genuß jenes Nichtſeyns, d. h. die Fortdauer unſeres Selbſts, ſogar beim Nichtſeyn noch vorausſetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an Nichtſeyn. — „To be or not to be“, dieſe Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtſeyn denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtſeyn je in Colliſion zu kommen, wenn ich nicht beſorgte, daß mein Ich, alſo auch meine Empfindung mich ſelbſt überleben könnte. Sternes trefflicher Ausruf: „Ich müßte ein Thor ſeyn, dich zu fürchten, Tod! denn ſolange ich bin, biſt du nicht, und wenn du biſt, bin ich nicht!“ wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu ſeyn. Aber ich ſorge, auch dann noch zu ſeyn, wenn ich nicht mehr bin. Deßwegen der Gedanke an Nichtſeyn nicht ſowohl etwas Schreckendes, als Peinigendes hat, weil ich, um mein Nichtdaſeyn zu denken, zugleich mich ſelbſt als exiſtirend denken muß, alſo in die Nothwendigkeit verſetzt bin einen Widerſpruch zu denken. Fürchte ich alſo wirklich das Nichtſeyn, ſo fürchte ich nicht ſowohl dieſes, als mein Daſeyn auch nach dem Nichtſeyn: — ich will gerne nicht daſeyn, nur will ich mein Nichtſeyn nicht fühlen. Ich will nur nicht ein Daſeyn, das kein Daſeyn iſt, oder, wie es ein witziger Commentator jenes Sterneſchen Ausſpruchs (Baggeſen) ausdrückt, ich fürchte nur den Mangel an Aeußerung des Daſeyns, was in der That ebenſo viel iſt, als ein Daſeyn neben dem Nichtſeyn.

durch die objektivisirte intellektuale Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner Selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich, die Anschauung der innern intellektualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält.

Diese Täuschung hat sich in allen Schwärmereien der alten Philosophie geoffenbart. Alle Philosophen — selbst die des ältesten Alterthums — scheinen wenigstens gefühlt zu haben, daß es einen absoluten Zustand geben müsse, in dem wir, nur uns selbst gegenwärtig, allgenügsam, keiner objektiven Welt bedürftig und eben deßwegen frei von den Schranken derselben ein höheres Leben leben. Diesen Zustand des intellektualen Seyns hatten sie alle außer sich versetzt. Sie fühlten, daß ihr besseres Selbst unaufhörlich jenem Zustande entgegenstrebe, ohne ihn doch je völlig erreichen zu können. Sie dachten ihn daher als das letzte Ziel, nach dem das Bessere in ihnen verlange. Aber, weil sie einmal jenen Zustand außer sich versetzt hatten, konnten sie auch das Streben nach ihm nicht aus sich selbst, sie mußten es objektiv, historisch erklären. Daher die Fiction der alten Philosophie, daß die Seele vor ihrem jetzigen Zustand in jenem seligen Zustand gelebt habe, aus dem sie erst nachher zur Strafe für vergangene Verbrechen verstoßen [1] und in den Kerker der objektiven Welt eingeschlossen worden sey.

Wahrscheinlich, mein Freund, begreifen Sie nun auch, wie Spinoza von jenem absoluten Zustande nicht nur so froh, sondern selbst mit Begeisterung sprechen konnte. Dachte er doch nicht sich selbst in jenem Zustande verloren, sondern nur seine Persönlichkeit bis zu ihm

[1] Auch dieß ist ein Versuch, den Uebergang vom Absoluten zum Bedingten, vom Unbeschränkten zum Beschränkten möglich zu machen, ein Versuch, der wahrscheinlich frühen Ursprungs ist, und insofern Achtung verdient, als er wenigstens das gefühlte Bedürfniß einer Erklärung voraussetzte. Aber, wie die ältesten philosophischen Versuche alle, ist auch dieser mit der bloß historischen Erklärung zufrieden. Denn eben das war die Frage: wie wir aus dem Zustande absoluter Vollkommenheit in den Zustand der Unvollkommenheit (moralischer Verbrechen) gekommen seyen? Aber doch enthält der Versuch insofern Wahrheit, als er jenen Uebergang moralisch erklärt: das erste Verbrechen war auch der erste Schritt aus dem Zustande der Seligkeit.

erweitert! Oder kann wohl etwas Höheres gedacht werden als der Satz, mit dem er ſeine ganze Ethik beſchließen konnte: *Seligkeit iſt nicht Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt!* In jenem intellektualen Zuſtande, den er aus ſeiner Selbſtanſchauung heraus darſtellte, ſollte jeder Widerſtreit in uns verſchwinden, jeder Kampf, ſelbſt der edelſte, der der Moralität, aufhören, und jener Widerſpruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwiſchen Moralität und Glückſeligkeit unvermeidlich ſtiften.

Moralität kann nicht ſelbſt das Höchſte, kann nur Annäherung ſeyn zum abſoluten Zuſtande, nur Streben nach abſoluter Freiheit, die von keinem Geſetze mehr abweicht, aber auch kein Geſetz mehr kennt als das unveränderliche ewige Geſetz ihres eignen Weſens. *Glückſeligkeit* — wenn ſie als moraliſch möglich gedacht werden ſoll — kann nur als *Annäherung* zu einer Seligkeit gedacht werden, die von der Moralität nicht mehr *verſchieden* iſt, und eben *deßwegen* nicht mehr *Belohnung* der Tugend ſeyn kann. Solange wir noch an eine belohnende Glückſeligkeit glauben, ſetzen wir auch voraus, daß Glückſeligkeit und Moralität, Sinnlichkeit und Vernunft widerſtreitende Principien ſeyen. Dieß *ſollen* wir aber nicht. Jener Widerſtreit ſoll ſchlechthin aufhören.

Glückſeligkeit iſt ein Zuſtand der Paſſivität, je *glückſeliger* wir ſind, deſto paſſiver verhalten wir uns gegen die objektive Welt. Je freier wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmäßigkeit annähern, deſto weniger bedürfen wir der Glückſeligkeit, d. h. einer Seligkeit, die wir nicht uns ſelbſt, ſondern dem *Glück* verdanken. Je reiner unſre Begriffe von Glückſeligkeit werden, je mehr wir allmählich alles, was äußere Gegenſtände und Sinnengenuß dazu beitragen, davon abſondern, deſto mehr nähert ſich Glückſeligkeit der Moralität, deſto mehr hört ſie auf *Glückſeligkeit* zu ſeyn.

Die ganze Idee von belohnender Glückſeligkeit — was iſt ſie dieſem nach anders, als moraliſche Täuſchung — ein Aſſignat, mit dem man dir, empiriſcher Menſch, deine ſinnlichen Genüſſe für jetzt abkauft, das aber nur dann zahlbar ſeyn ſoll, wenn du ſelbſt der Zahlung nicht mehr bedürftig biſt. Denke dir immerhin unter jener Glückſeligkeit ein

Ganzes von Genüſſen, die den jetzt aufgeopferten Genüſſen analog ſind. Wage nur erſt dich jetzt zu überwinden, wage den erſten Kinderſchritt zur Tugend: der zweite wird dir ſchon leichter werden. Fährſt du fort fortzuſchreiten, ſo wirſt du mit Erſtaunen bemerken, daß jene Glückſeligkeit, die du als Lohn deiner Aufopferung erwarteteſt, ſelbſt für dich keinen Werth mehr hat. Man hat mit Abſicht Glückſeligkeit [1] in einen Zeitpunkt verlegt, wo du Mann genug ſeyn mußt, um dich ſelbſt ſeiner zu ſchämen. Zu ſchämen, ſage ich, denn wenn du nie ſo weit kommſt, dich über jenes ſinnliche Ideal von Glückſeligkeit erhaben zu fühlen, ſo wäre dir beſſer, daß die Vernunft niemals zu dir geſprochen hätte.

Es iſt Forderung der Vernunft, keiner belohnenden Glückſeligkeit mehr zu bedürfen, ſo gewiß es Forderung iſt, immer vernunftmäßiger, ſelbſtändiger, freier zu werden. Denn wenn Glückſeligkeit uns noch belohnen kann, ſo iſt ſie, wenn man den Begriff von Belohnung nicht allem Sprachgebrauch zuwider deuten will, eine Glückſeligkeit, die nicht ſchon durch die Vernunft ſelbſt herbeigeführt iſt — (wie ſollten auch Vernunft und Glückſeligkeit je zuſammentreffen?) — eine Glückſeligkeit, die eben deßwegen in den Augen eines vernünftigen Weſens ſelbſt keinen Werth mehr hat. Sollten wir, ſagt ein alter Schriftſteller, die unſterblichen Götter deßwegen für unglückſelig halten, weil ſie keine Kapitalien, keine Landgüter, keine Sklaven beſitzen? Sollten wir ſie nicht vielmehr eben deßwegen als die Alleinſeligen preiſen, weil ſie die einzigen ſind, die durch die Erhabenheit ihrer Natur ſchon aller jener Güter beraubt ſind? — Das Höchſte, wozu ſich unſre Ideen erheben können, iſt offenbar ein Weſen, das ſchlechthin ſelbſtgenügſam nur ſeines eignen Seyns genießt, ein Weſen, in welchem alle Paſſivität aufhört, das gegen nichts, ſelbſt gegen Geſetze nicht, ſich leidend verhält, das abſolutfrei nur ſeinem Seyn gemäß handelt und deſſen einiges Geſetz ſein eignes Weſen iſt. Cartes und Spinoza — eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieſer Idee ſpricht! Nur wenige verſtanden euch, noch wenigere wollten euch verſtehen.

[1] das Spielzeug deiner empiriſch afficirten Vernunft (Zuſatz in der erſten Auflage).

Das höchste Wesen, sagt Cartes, kann nicht nach Vernunftgründen handeln; denn, setzt Spinoza hinzu, in diesem Falle würde seine Handlungsweise nicht absolut, sondern bedingt seyn durch seine Erkenntniß der Vernunftgesetze. — Alles, was nicht aus unserem reinen Seyn, aus unserem absoluten Wesen erklärbar ist, ist durch Passivität bestimmt. Sowie wir über uns selbst hinaustreten, versetzen wir uns in leidenden Zustand. Vernunft aber ist nicht aus unserem absolnten Seyn, sondern nur durch Einschränkung des Absoluten in uns begreiflich. — Noch weniger ist im Absoluten ein Moralgesetz denkbar. Denn das Moralgesetz, als solches, kündigt sich durch ein Sollen an, d. h. es setzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus. Dieser aber kann so wenig als jener im Absoluten gedacht werden.

Selbst die griechische Sinnlichkeit hatte gefühlt, daß die seligen Götter (*μάκαρες θεοί*) von jeder Fessel des Gesetzes entbunden seyn müßten, um die Seligen zu seyn, während die armen Sterblichen (aegri mortales) unter dem Zwang der Gesetze seufzten. Aber unendlich ehrte die griechische Mythologie selbst die Menschheit durch die Klagen über die Schranken menschlicher Willkür. Sie erhielt eben dadurch für den Menschen moralische Freiheit, während sie den Göttern nichts als physische überließ. Denn eben jene Sinnlichkeit, die zur Seligkeit absolute Freiheit forderte, konnte unter dieser nun nichts mehr als Willkür sich denken.

Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit, und umgekehrt. Aber mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewußtseyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewußtseyn. Nur beschränkte Realität ist Wirklichkeit für uns.

Wo aller Widerstand aufhört, ist unendliche Ausdehnung. Aber die Intension unseres Bewußtseyns steht im umgekehrten Verhältniß mit der Extension unseres Seyns. Der höchste Moment des Seyns ist für uns Uebergang zum Nichtseyn, Moment der Vernichtung. Hier,

im Momente des abſoluten Seyns, vereinigt ſich die höchſte Paſſivität mit der unbeſchränkteſten Aktivität. Unbeſchränkte Thätigkeit iſt — abſolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

Wir erwachen aus der intellektualen Anſchauung wie aus dem Zuſtande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion, d. h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns ſelbſt. Aber ohne Widerſtand iſt keine Rückkehr, ohne Objekt keine Reflexion denkbar. Lebendig heißt die Thätigkeit, die bloß auf Objekte gerichtet iſt, todt eine Thätigkeit, die ſich in ſich ſelbſt verliert. Der Menſch aber ſoll weder lebloſes noch bloß lebendiges Weſen ſeyn. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objekte, aber ſie geht ebenſo nothwendig in ſich ſelbſt zurück. Durch jenes unterſcheidet er ſich vom lebloſen, durch dieſes vom bloß lebendigen (thieriſchen) Weſen. —

Anſchauung überhaupt wird als die unmittelbarſte Erfahrung erklärt; der Sache nach ganz richtig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, deſto näher dem Verſchwinden. Auch die ſinnliche Anſchauung, ſolange ſie bloß dieſes iſt, grenzt an das Nichts. Würde ich ſie als Anſchauung fortſetzen, ſo würde ich aufhören Ich zu ſeyn, ich muß mich mit Macht ergreifen, um mich ſelbſt aus ihrer Tiefe zu retten. Aber ſolange die Anſchauung auf Objekte geht, d. h. ſolange ſie ſinnlich iſt, iſt keine Gefahr vorhanden, ſich ſelbſt zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerſtand findet, iſt genöthigt, ſich ihm entgegenzuſetzen, d. h. in ſich ſelbſt zurück zu kehren. Aber, wo ſinnliche Anſchauung aufhört, wo alles Objektive verſchwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung ſtatt, ohne Rückkehr in ſich ſelbſt. Würde ich die intellektuale Anſchauung fortſetzen, ſo würde ich aufhören zu leben. Ich ginge „aus der Zeit in die Ewigkeit!“ —

— Ein franzöſiſcher Philoſoph ſagt: wir hätten ſeit dem Sündenfall aufgehört, die Dinge an ſich anzuſchauen. Soll dieſer Ausſpruch einigen vernünftigen Sinn haben, ſo mußte er Sündenfall im platoniſchen Sinn, als das Heraustreten aus dem abſoluten Zuſtande, denken. Aber in dieſem Fall hätte er eher umgekehrt ſagen ſollen: ſeitdem wir aufhörten, die Dinge an ſich anzuſchauen, ſind wir gefallene Weſen. Denn, wenn das Wort: Ding an ſich, einen Sinn haben ſoll, ſo

kann es nur ſo viel heißen als ein Etwas, das kein Objekt mehr für uns iſt, das unſerer Thätigkeit keinen Widerſtand mehr leiſtet. Nun iſt es wirklich die Anſchauung der objektiven Welt, die uns aus der intellektualen Selbſtbeſchauung, aus dem Zuſtand der Seligkeit herausreißt. Inſofern alſo konnte Condillac ſagen: ſowie die Welt aufhörte, Ding an ſich für uns zu ſeyn, ſowie die idealiſche Realität objektiv, und die intellektuale Welt Objekt für uns wurde, ſeyen wir aus jenem Zuſtand der Seligkeit gefallen. —

Wunderbar ziehen ſich dieſe Ideen durch alle Schwärmereien der verſchiedenſten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellektuale Anſchauung für objektiv nimmt, unterſcheidet ſich von allen Träumereien der Kabbaliſten, der Brachmanen, der Sineſiſchen Philoſophen, ſo wie der neuen Myſtiker, durch nichts als die äußere Form, im Princip ſind ſie alle einig. Nur unterſcheidet ſich ein Theil der Sineſiſchen Weiſen ſehr vortheilhaft von den übrigen durch ſeine Aufrichtigkeit, da er das höchſte Gut, die abſolute Seligkeit — im Nichts beſtehen läßt [1]. Denn, wenn Nichts das heißt, was ſchlechterdings kein Objekt iſt, ſo muß das Nichts gewiß da eintreten, wo ein Nicht-Objekt doch noch objektiv angeſchaut werden ſoll, d. h. wo alles Denken und aller Verſtand ausgeht.

Vielleicht erinnerte ich Sie an Leſſings Bekenntniß, daß er mit der Idee eines unendlichen Weſens eine Vorſtellung von unendlicher Langeweile verbinde, bei der ihm angſt und wehe werde — oder auch an jenen (blasphemiſchen) Ausruf: Ich möchte um alles in der Welt willen nicht ſelig werden! — [2]

Neunter Brief.

Ihre Frage kömmt nicht unerwartet. Sie iſt ſogar in meinem vorigen Briefe ſchon enthalten. Der Kriticismus iſt vom Vorwurf der

[1] S. Kants Abh. vom Ende aller Dinge.

[2] — Wer nicht ſo denkt, für den ſehe ich in der Philoſophie keine Hülfe (Zuſatz in der erſten Auflage).

Schwärmerei so wenig zu retten, als der Dogmatismus, — wenn er mit diesem über die Bestimmung des Menschen hinausgeht und das letzte Ziel als erreichbar vorzustellen versucht. — Doch erlauben Sie, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objekte beschränkt und völlig absolut ist, von keinem Bewußtseyn mehr begleitet wird; wenn unbeschränkte Thätigkeit identisch ist mit absoluter Ruhe; wenn der höchste Moment des Seyns zunächst ans Nichtseyn grenzt: so geht der Kriticismus so gut wie der Dogmatismus auf Vernichtung seiner selbst. Wenn dieser fordert, ich soll im absoluten Objekt untergehen, so muß jener umgekehrt fordern, alles, was Objekt heißt, soll in der intellektualen Anschauung meiner selbst verschwinden. In beiden Fällen ist für mich alles Objekt, eben damit aber auch das Bewußtseyn meiner selbst als eines Subjekts verloren. Meine Realität verschwindet in der unendlichen.

Diese Schlüsse scheinen unvermeidlich, sobald man voraussetzt, beide Systeme gehen auf Aufhebung jenes Widerspruches zwischen Subjekt und Objekt — auf absolute Identität. Ich kann das Subjekt nicht aufheben, ohne zugleich das Objekt, als solches, eben damit aber auch alles Selbstbewußtseyn; und ich kann das Objekt nicht aufheben, ohne zugleich das Subjekt, als solches, d. h. alle Persönlichkeit desselben, aufzuheben. Jene Voraussetzung aber ist schlechterdings unvermeidlich.

Denn alle Philosophie fordert als Ziel aller Synthesis absolute Thesis [1]. Absolute Thesis aber ist nur durch absolute Identität denkbar.

[1] Im Vorbeigehen eine Frage: Unter welche Klasse von Sätzen gehört das Moralgebot? Ist es problematischer oder assertorischer, analytischer oder synthetischer Satz? — Seiner bloßen Form nach ist es kein bloß problematischer Satz, denn es fordert kategorisch. Ebensowenig ist es assertorischer Satz, denn es setzt nichts, es fordert nur. Seiner Form nach also steht es zwischen beiden. Es ist ein problematischer Satz, der zum assertorischen werden soll. — Seinem Inhalte nach ist es ebenso weder analytischer noch synthetischer Satz schlechthin. Aber es ist ein synthetischer Satz, der zum analytischen werden soll. Er ist synthetisch, denn er fordert bloß absolute Identität, absolute Thesis; er ist aber zugleich thetisch (analytisch), denn er geht nothwendig auf absolute (nicht bloß synthetische) Einheit.

Beide Syſteme gehen daher nothwendig auf abſolute Identität, nur daß der Kriticismus auf abſolute Identität des Subjekts unmittelbar, und nur mittelbar auf Uebereinſtimmung des Objekts mit dem Subjekt, der Dogmatismus hingegen unmittelbar auf die Identität eines abſoluten Objekts, und mittelbar nur auf Uebereinſtimmung des Subjekts mit dem abſoluten Objekt geht. Jener ſucht, ſeinem Princip getreu, Glückſeligkeit mit Moralität, dieſer Moralität mit Glückſeligkeit ſynthetiſch zu verbinden. Indem ich, ſagt der Dogmatiſt, nach Glückſeligkeit, nach Uebereinſtimmung meines Subjekts mit der objektiven Welt, ſtrebe, ſtrebe ich mittelbar auch nach Identität meines Weſens, ich handle moraliſch. Umgekehrt, ſagt der kritiſche Philoſoph, indem ich moraliſch handle, ſtrebe ich unmittelbar nach abſoluter Identität meines Weſens, und eben dadurch mittelbar auch nach Identität des Objektiven und Subjektiven in mir — nach Seligkeit. In beiden Syſtemen aber ſind doch Moralität und Glückſeligkeit zwei verſchiedene Principien, die ich nur ſynthetiſch (als Grund und Folge)[1] vereinigen kann, ſolange ich noch in der Annäherung zum letzten Ziele, zur abſoluten Theſis, begriffen bin. Hätte ich dieſe jemals erreicht, ſo würden die beiden Linien, die der unendliche Progreſſus durchläuft, Moralität und Glückſeligkeit, in einem Punkte zuſammentreffen; beide hörten auf, Moralität und Glückſeligkeit, d. h. zwei verſchiedene Principien, zu ſeyn. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deßwegen höher ſeyn muß als ſie beide, im Princip des abſoluten Seyns, oder der abſoluten Seligkeit.

Noch etwas! Das Moralgebot ſtellt mir ein Abſolutes zur Realiſirung auf. Nun iſt aber das Abſolute an ſich kein Gegenſtand des Realiſirens, als nur unter der Bedingung eines Entgegengeſetzten; denn ohne dieſes iſt es ſchlechthin weil es iſt, und es bedarf keines Realiſirens. Wenn es alſo realiſirt werden ſoll, ſo iſt dieß nur durch Negation des Entgegengeſetzten möglich. Inſofern iſt das Moralgebot zugleich affirmativer und negativer Satz, denn es fordert, ich ſoll das Abſolute realiſiren (affirmiren) dadurch, daß ich ein Entgegengeſetztes aufhebe (negire).

[1] Das heißt nicht, als Verdienſt und Belohnung. Denn Belohnung iſt nicht Folge des Verdienſtes ſelbſt, ſondern der Gerechtigkeit, die beide in Harmonie bringt. Glückſeligkeit und Moralität aber ſollen in beiden Syſtemen unmittelbar als Grund und Folge voneinander gedacht werden.

Gehen aber beide Syſteme auf ein abſolutes Princip als das Vollendende im menſchlichen Wiſſen, ſo muß dieß auch der Vereinigungspunkt für beide Syſteme ſeyn. Denn, wenn im Abſoluten aller Widerſtreit aufhört, ſo muß auch der Widerſtreit verſchiedener Syſteme, oder vielmehr alle Syſteme müſſen als widerſprechende Syſteme in ihm aufhören. Iſt der Dogmatismus dasjenige Syſtem, das das Abſolute zum Objekt macht, ſo hört dieſer nothwendig da auf, wo das Abſolute aufhört, Objekt zu ſeyn, d. h. wo wir ſelbſt mit ihm identiſch ſind. Iſt der Kriticismus dasjenige Syſtem, das Identität des abſoluten Objekts mit dem Subjekt fordert, ſo hört er nothwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, Subjekt, d. h. das dem Objekt Entgegengeſetzte, zu ſeyn. Dieſes Reſultat abſtrakter Unterſuchungen über den Vereinigungspunkt der beiden widerſprechenden Grundſyſteme beſtätigt ſich auch, wenn man zu den einzelnen Syſtemen herabſteigt, in welchen ſich der urſprüngliche Widerſpruch, der beiden Principien, des Dogmatismus und Kriticismus, von jeher geoffenbart hat.

Wer über Stoicismus und Epikureismus, die beiden widerſprechendſten moraliſchen Syſteme, nachgedacht hat, fand leicht, daß beide in demſelben letzten Ziele zuſammentreffen. Der Stoiker, der ſich von der Macht der Objekte unabhängig zu machen ſtrebte, ſtrebte ſo gut nach Seligkeit, als der Epikureer, der ſich in die Arme der Welt ſtürzte. Jener machte ſich von ſinnlichen Bedürfniſſen unabhängig dadurch, daß er keines, dieſer dadurch, daß er ſie alle befriedigte.

Jener ſuchte das letzte Ziel — abſolute Seligkeit — metaphyſiſch, durch Abſtrahiren von aller Sinnlichkeit, dieſer phyſiſch, durch völlige Befriedigung der Sinnlichkeit, zu erreichen. Aber der Epikureer wurde Metaphyſiker dadurch, daß ſeine Aufgabe, durch ſucceſſive Befriedigung einzelner Bedürfniſſe ſelig zu werden, unendlich war. Der Stoiker wurde Phyſiker, weil ſeine Abſtraktion von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in der Zeit, geſchehen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progreſſus, dieſer durch Regreſſus erreichen. Aber beide ſtrebten doch demſelben letzten Ziele entgegen, dem Ziel abſoluter Seligkeit und Allgenügſamkeit.

Wer über Idealismus und Realismus, die beiden widersprechendsten theoretischen Systeme, nachgedacht hat, fand von selbst, daß beide nur in der Annäherung zum Absoluten stattfinden konnten, daß sie aber beide im Absoluten vereinigt, d. h. als widersprechende Systeme aufhören müssen. Man sagte gewöhnlich: Gott schaue die Dinge an sich an. Wollte man etwas Vernünftiges damit sagen, so müßte dieß so viel heißen als, in Gott sey der vollendetste Realismus. Aber der Realismus, in seiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und eben deßwegen weil er vollendeter Realismus ist, zum Idealismus. Denn vollendeter Realismus findet nur da statt, wo die Objekte aufhören, Objekte, d. h. das dem Subjekt Entgegengesetzte (Erscheinungen) zu seyn, kurz, wo die Vorstellung mit den vorgestellten Objekten, also Subjekt und Objekt absolut — identisch sind. Der Realismus in der Gottheit also, kraft dessen sie die Dinge an sich anschaut, ist nichts anders, als der vollendetste Idealismus, kraft dessen sie nichts als sich selbst und ihre eigene Realität anschaut.

Man unterscheidet Idealismus und Realismus in objektiven und subjektiven. Objektiver Realismus ist subjektiver Idealismus, und objektiver Idealismus subjektiver Realismus. Diese Unterscheidung muß wegfallen, sobald der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt wegfällt, sobald ich nicht mehr das, was ich ins Objekt real, in mich selbst nur ideal, und was in mich real, ins Objekt nur ideal setze, kurz, sobald Objekt und Subjekt identisch sind[1].

Wer über Freiheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daß diese Principien im Absoluten vereinigt seyn müssen —

[1] Objektiver Realismus (subjektiver Idealismus) praktisch gedacht ist Glückseligkeit; subjektiver Realismus (objektiver Idealismus) gleichfalls praktisch gedacht ist Moralität. Solange noch das System des objektiven Realismus (der Dinge an sich) gilt, kann Glückseligkeit mit Moralität nur synthetisch vereinigt seyn: sind einmal Idealismus und Realismus keine widersprechenden Principien mehr, so ist es auch Moralität und Glückseligkeit nicht mehr. Hören die Objekte auf, für mich Objekte zu seyn, so kann sich auch mein Streben auf nichts anderes mehr als auf mich selbst (auf die absolute Identität meines Wesens) beziehen.

Freiheit, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht, Nothwendigkeit, weil es eben deßwegen nur den Gesetzen seines Seyns, der innern Nothwendigkeit seines Wesens gemäß handelt. In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, das es sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe, kein Gesetz, das, unabhängig von seinen Handlungen, Realität hätte. Absolute Freiheit und absolute Nothwendigkeit sind identisch [1].

Es bestätigt sich also durchgängig, daß, sobald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widerstreitenden Principien vereinigt, alle widersprechenden Systeme identisch werden. — Nur desto dringender wird dadurch Ihre Frage: Was denn der Kriticismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beide doch in demselben letzten Ziele — dem Endzweck alles Philosophirens — zusammentreffen?

Aber, lieber Freund, liegt nicht eben schon in jenem Resultate die Antwort auf Ihre Frage? Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Resultat ein anderes, daß der Kriticismus, um sich vom Dogmatismus zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Ziels fortschreiten müsse. Dogmatismus und Kriticismus können sich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widersprechende Systeme behaupten. Eben deßwegen muß der Kriticismus das letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird selbst nothwendig zum Dogmatismus, sobald er das letzte Ziel als realisirt (in einem Objekt) oder als realisirbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufstellt.

Stellt er das Absolute als realisirt (als existirend) vor, so wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wissens, und

[1] Für manchen, der Spinozas Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er voraussetzt, Spinoza habe Gott als ein Wesen ohne Freiheit gedacht, ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß gerade er auch absolute Nothwendigkeit und absolute Freiheit als identisch dachte. Eth. L. I, def. 7: Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. — Ib. Prop. XVII: Deus ex solis suae naturae legibus — agit, unde sequitur, solum Deum esse causam liberam.

hört eben damit auf Objekt der Freiheit zu seyn. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als sich selbst als Subjekt zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Objekt identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben.

Stellt er das letzte Ziel als realisirbar vor, so ist ihm zwar das Absolute nicht Objekt des Wissens, aber indem er es als realisirbar setzt, läßt er wenigstens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zuvoreilt — das zwischen erkennendem und realisirendem Vermögen mitten inne steht, das da eintritt, wo das Erkennen aufhört, und das Realisiren noch nicht begonnen hat — dem Vermögen der Einbildungskraft[1] freien Spielraum, die nun das Absolute, um es als realisirbar darzustellen, unvermeidlich als schon realisirt vorstellt, und damit in dieselbe Schwärmerei verfällt, die den anscheinenden Mysticismus hervorbringt.

Der Kriticismus unterscheidet sich daher vom Dogmatismus nicht durch das Ziel, das sie beide, als das höchste, aufstellen, sondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realisirung desselben, durch den Geist seiner praktischen Postulate. Und nur deßwegen fragt ja die Philosophie nach dem letzten Ziele unsrer Bestimmung, damit sie, demselben gemäß, die weit dringendere Frage über unsre Bestimmung beantworten könne. Nur der immanente Gebrauch, den wir

[1] Die Einbildungskraft ist, als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen, analog der theoretischen Vernunft, insofern diese von Erkenntniß des Objekts abhängig ist, analog der praktischen, insofern diese ihr Objekt selbst hervorbringt. Die Einbildungskraft bringt aktiv ein Objekt dadurch hervor, daß sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Objekt — in völlige Passivität — versetzt. Was dem Geschöpfe der Einbildungskraft an Objektivität fehlt, das ersetzt sie selbst durch die Passivität, in die sie sich freiwillig — durch einen Akt der Spontaneität — gegen die Idee jenes Objektes setzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen.

Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwickelung, auch jene Keime, welche Kant in seinem unsterblichen Werke, zu großen Aufschlüssen über dieses wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde.

vom Princip des Abſoluten in der praktiſchen Philoſophie für die Erkenntniß unſrer Beſtimmung machen, berechtigt uns, bis zum Abſoluten fortzugehen. Selbſt der Dogmatismus unterſcheidet ſich vom blinden Dogmaticismus in der Frage vom letzten Ziel durch ſeine praktiſche Abſicht, dadurch, daß er das Abſolute nur als conſtitutives Princip für unſre Beſtimmung, jener als conſtitutives Princip für unſer Wiſſen gebraucht.

Wie unterſcheiden ſich nun beide Syſteme durch den Geiſt ihrer praktiſchen Poſtulate? Dieß, theurer Freund, iſt die Frage, von der ich ausging und zu welcher ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus (dieß iſt Reſultat unſrer ganzen Unterſuchung) kann ſo wenig als der Kriticismus das Abſolute, als Objekt, durch theoretiſches Wiſſen erreichen, weil ein abſolutes Objekt kein Subjekt neben ſich duldet, theoretiſche Philoſophie aber eben auf jenen Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt gegründet iſt. Für beide Syſteme bleibt alſo nichts übrig als das Abſolute, da es nicht Gegenſtand des Wiſſens ſeyn konnte, zum Gegenſtand des Handelns zu machen, oder die Handlung zu fordern, durch welche das Abſolute realiſirt wird [1]. In dieſer nothwendigen Handlung vereinigen ſich beide Syſteme.

[1] Iſt es dem Verfaſſer anders gelungen, die Ausleger des Kriticismus zu verſtehen, ſo denken ſich — die meiſten wenigſtens — unter dem praktiſchen Poſtulat der Exiſtenz Gottes nicht die Forderung, die Idee von Gott praktiſch zu realiſiren, ſondern nur die Forderung, zum Behuf des moraliſchen Fortſchritts (alſo in praktiſcher Abſicht) das Daſeyn Gottes theoretiſch — (denn Glauben, Fürwahrhalten u. ſ. w. iſt doch offenbar ein Akt des theoretiſchen Vermögens) — anzunehmen, und alſo objektiv vorauszuſetzen. So wäre alſo Gott nicht unmittelbarer, ſondern nur mittelbarer Gegenſtand unſeres Realiſirens, und zugleich wieder (was ſie doch nicht zu wollen ſcheinen) Gegenſtand der theoretiſchen Vernunft. Dagegen behaupten doch dieſelben Philoſophen völlige Analogie der beiden praktiſchen Poſtulate, des Poſtulats der Exiſtenz Gottes und des der Unſterblichkeit. Unſterblichkeit aber muß doch offenbar unmittelbarer Gegenſtand unſeres Realiſirens ſeyn. Wir realiſiren Unſterblichkeit durch die Unendlichkeit unſeres moraliſchen Progreſſus. Alſo müſſen ſie wohl einräumen, daß auch die Idee der Gottheit unmittelbarer Gegenſtand unſeres Realiſirens iſt, daß wir die Idee der Gottheit ſelbſt (nicht nur unſern [theoretiſchen] Glauben daran) nur durch die Unendlichkeit unſeres moraliſchen

Der Dogmatismus kann ſich alſo auch nicht vom Kriticismus durch dieſe Handlung überhaupt, ſondern nur durch den Geiſt derſelben, und zwar nur inſofern unterſcheiden, als er die Realiſirung des Abſoluten, als eines Objekts, fordert. Nun kann ich aber keine objektive Cauſalität realiſiren, ohne eine ſubjektive dagegen aufzuheben. Ich kann in das Objekt keine Aktivität ſetzen, ohne in mich ſelbſt Paſſivität zu ſetzen. Was ich dem Objekt mittheile, raube ich eben dadurch mir ſelbſt und umgekehrt. Dieß ſind lauter Sätze, die ſich in der Philoſophie aufs ſtrengſte erweiſen laſſen, und die jeder ſogar durch die gemeinſten (moraliſchen) Erfahrungen belegen kann.

Setze ich alſo das Abſolute als Objekt des Wiſſens voraus, ſo exiſtirt es unabhängig von meiner Cauſalität, d. h. ich exiſtire abhängig von der ſeinigen. Meine Cauſalität iſt durch die ſeinige vernichtet. Wo ſoll ich hinfliehen vor ſeiner Macht? Soll ich abſolute Aktivität eines Objekts realiſiren, ſo iſt dieß nicht anders, als dadurch möglich, daß ich abſolute Paſſivität in mich ſelbſt ſetze: alle Schreckniſſe der Schwärmerei überfallen mich.

Meine Beſtimmung im Dogmatismus iſt, jede freie Cauſalität in mir zu vernichten, nicht ſelbſt zu handeln, ſondern die abſolute Cauſalität in mir handeln zu laſſen, die Schranken meiner Freiheit immer mehr zu verengen, um die der objektiven Welt immer mehr zu erweitern — kurz, die unbeſchränkteſte Paſſivität. Löst nun der Dogmatismus den theoretiſchen Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt durch

Fortſchrittes realiſiren können. — Sonſt müßten wir auch unſeres Glaubens an Gott eher gewiß ſeyn, als unſeres Glaubens an Unſterblichkeit: — es klingt lächerlich, aber es iſt wahre und offenbare Folge! Denn der Glaube an Unſterblichkeit entſteht nur durch unſern unendlichen Fortſchritt (empiriſch). Der Glaube ſelbſt iſt ſo unendlich als unſer Fortſchritt. Unſer Glaube an Gott aber müßte a priori dogmatiſch entſtehen, alſo auch immer derſelbe ſeyn, wenn er nicht ſelbſt Gegenſtand unſers Fortſchritts wäre, alſo durch unſern Fortſchritt ſelbſt ins Unendliche fort immer mehr realiſirt würde. — Bei den meiſten meiner Leſer habe ich gewiß um Verzeihung zu bitten, daß ich ſo oft auf den nämlichen Gegenſtand zurückkehre. Aber — andern Leſern muß man von allen Seiten her beizukommen ſuchen. Gelingt es auf der einen nicht, ſo gelingt es doch vielleicht auf der andern.

die Forderung, daß das Subjekt aufhöre, für das absolute Objekt Subjekt, d. h. ein ihm Entgegengesetztes zu seyn, so muß umgekehrt der Kriticismus den Widerstreit der theoretischen Philosophie durch die praktische Forderung lösen, daß das Absolute aufhöre, für mich Objekt zu seyn. Diese Forderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Absolute in mir selbst zu realisiren — durch unbeschränkte Aktivität — erfüllen. Nun hebt jede subjektive Causalität eine objektive dagegen auf. Indem ich mich selbst durch Autonomie bestimme, bestimme ich die Objekte durch Heteronomie. Indem ich in mich Aktivität setze, setze ich ins Objekt Passivität. Je mehr subjektiv, desto weniger objektiv!

Setze ich also ins Subjekt alles, so negire ich eben dadurch vom Objekt alles. Absolute Causalität in mir hebt für mich alle objektive Causalität als objektiv auf. Indem ich die Schranken meiner Welt erweitere, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objektive Causalität als solche für mich[1] vernichtet. Ich wäre absolut. — Aber der Kriticismus würde in Schwärmerei verfallen, wenn er dieß letzte Ziel auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorstellte. Er braucht also die Idee desselben nur praktisch, für die Bestimmung des moralischen Wesens. Bleibt er hier stehen, so ist er sicher ewig vom Dogmatismus verschieden zu seyn.

Meine Bestimmung im Kriticismus nämlich ist — Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Thätigkeit.

Sey! ist die höchste Forderung des Kriticismus[2].

[1] durch die meinige (erste Auflage).

[2] Will man den Gegensatz gegen die Forderung des Dogmatismus bemerklicher machen, so ist es diese: Strebe nicht dich der Gottheit, sondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern. (Zusatz in der ersten Auflage.)

Zehnter Brief.

Sie haben Recht, noch Eines bleibt übrig — zu wiſſen, daß es eine objektive Macht gibt, die unſerer Freiheit Vernichtung droht, und mit dieſer feſten und gewiſſen Ueberzeugung im Herzen — gegen ſie zu kämpfen, ſeiner ganzen Freiheit aufzubieten, und ſo unterzugehen. Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil dieſe Möglichkeit, auch dann noch, wenn ſie vor dem Lichte der Vernunft verſchwunden iſt, doch für die Kunſt — für das Höchſte in der Kunſt — aufbewahrt werden muß.

Man hat oft gefragt, wie die griechiſche Vernunft die Widerſprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniß zum Verbrecher beſtimmt, ſelbſt gegen das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich beſtraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schickſals war! Der Grund dieſes Widerſpruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn ſuchte, lag im Streit menſchlicher Freiheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — iſt, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für ſein Unterliegen ſelbſt beſtraft werden mußte. Daß der Verbrecher, der nur der Uebermacht des Schickſals unterlag, doch beſtraft wurde, war Anerkennung menſchlicher Freiheit, Ehre, die der Freiheit gebührte. Die griechiſche Tragödie ehrte menſchliche Freiheit dadurch, daß ſie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schickſals kämpfen ließ: um nicht über die Schranken der Kunſt zu ſpringen, mußte ſie ihn unterliegen, aber, um auch dieſe, durch die Kunſt abgedrungene, Demüthigung menſchlicher Freiheit wieder gut zu machen, mußte ſie ihn — auch für das durchs Schickſal begangene Verbrechen — büßen laſſen. Solange er noch frei iſt, hält er ſich gegen die Macht des Verhängniſſes aufrecht. Sowie er unterliegt, hört er auch auf frei zu ſeyn. Unterliegend klagt er noch das Schickſal wegen Verluſtes ſeiner Freiheit an. Freiheit und Untergang konnte auch die griechiſche Tragödie

nicht zuſammenreimen. Nur ein Weſen, das der Freiheit beraubt war, konnte dem Schickſal unterliegen. — Es war ein großer Gedanke, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um ſo durch den Verluſt ſeiner Freiheit ſelbſt eben dieſe Freiheit zu beweiſen und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.

Wie überall, ſo iſt auch hier die griechiſche Kunſt Regel. Kein Volk iſt dem Charakter der Menſchheit auch hierin treuer geblieben, als die Griechen.

Solange der Menſch im Gebiete der Natur weilt, iſt er im eigentlichſten Sinne des Worts, wie er über ſich ſelbſt Herr ſeyn kann, Herr der Natur. Er weist die objektive Welt in ihre beſtimmten Schranken, über die ſie nicht treten darf. Indem er das Objekt ſich vorſtellt, indem er ihm Form und Beſtand gibt, beherrſcht er es. Er hat nichts von ihm zu fürchten, denn er ſelbſt hat ihm Schranken geſetzt. Aber ſowie er dieſe Schranken aufhebt, ſowie das Objekt nicht mehr vorſtellbar iſt, d. h. ſowie er ſelbſt über die Grenze der Vorſtellung ausgeſchweift iſt, ſieht er ſich ſelbſt verloren. Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn. Er hat ihre Schranken aufgehoben, wie ſoll er ſie überwältigen? Er kann dem ſchrankenloſen Objekt keine Form mehr geben, unbeſtimmt ſchwebt es ihm vor, wo ſoll er es feſſeln, wo ergreifen, wo ſeiner Uebermacht Grenzen ſetzen?

Solange die griechiſche Kunſt in den Schranken der Natur bleibt, welches Volk iſt da natürlicher, aber auch, ſobald ſie jene Schranken verläßt, welches ſchrecklicher[1]! Die unſichtbare Macht iſt zu erhaben,

[1] Die griechiſchen Götter ſtanden noch innerhalb der Natur. Ihre Macht war nicht unſichtbar, nicht unerreichbar für menſchliche Freiheit. Oft trug menſchliche Klugheit über die phyſiſche Macht der Götter den Sieg davon. Selbſt die Tapferkeit ihrer Helden jagte oft den Olympiern Schrecken ein. Aber das eigentliche Uebernatürliche der Griechen beginnt mit dem Fatum, mit der unſichtbaren Macht, die keine Naturmacht mehr erreicht, und über die ſelbſt die unſterblichen Götter nichts vermögen. — Je ſchrecklicher ſie ſind im Gebiete des Uebernatürlichen, deſto natürlicher ſind ſie ſelbſt. Je ſüßer ein Volk von der überſinnlichen Welt träumt, deſto verächtlicher, unnatürlicher iſt es ſelbſt.

als daß sie durch Schmeichelei bestochen, ihre Helden zu edel, als daß sie durch Feigheit gerettet werden könnten. Hier bleibt nichts übrig als — Kampf und Untergang.

Aber ein solcher Kampf ist auch nur zum Behuf der tragischen Kunst denkbar: zum System des Handelns könnte er schon deßwegen nicht werden, weil ein solches System ein Titanengeschlecht voraussetzte, ohne diese Voraussetzung aber ohne Zweifel zum größten Verderben der Menschheit ausschlüge. Wenn einmal unser Geschlecht bestimmt wäre, durch die Schrecken einer unsichtbaren Welt gepeinigt zu werden, wär' es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermacht jener Welt, vor dem leisesten Gedanken an Freiheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der That aber würden uns dann die Gräuel der gegenwärtigen Welt mehr als die Schreckniſſe der künftigen quälen. Derselbe Mensch, der in der übersinnlichen Welt seine Existenz erbettelt hat, wird in dieser Welt zum Plagegeist der Menschheit, der gegen sich selbst und andere wüthet. Für die Demüthigungen jener Welt soll ihn die Herrschaft in dieser schadlos halten. Indem er aus den Seligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in diese zurück, um sie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er sich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieser zum moralischen Kind zu werden.

Es ist das höchste Interesse der Philosophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus seinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn sie durch dieses Mittel nicht mehr geweckt werden kann, so ist man alsdann wenigstens sicher, das Aeußerste gethan zu haben. Der Versuch ist um so leichter, da jene Alternative, sobald man sich über die letzten Gründe seines Wissens Rechenschaft zu geben sucht, die einfachste, begreiflichste — ursprünglichste Antithese aller philosophirenden Vernunft ist. „Die Vernunft muß entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf subjektive Persönlichkeit, auf ein absolutes Objekt, oder auf ein absolutes Subjekt — auf Freiheit des Willens — Verzicht thun". Ist diese Antithese einmal bestimmt aufgestellt, so fordert das Interesse der Vernunft auch, mit der größten Sorgfalt zu wachen, daß nicht die

Sophiſtereien der moraliſchen Trägheit über ſie einen neuen Schleier ziehen, der die Menſchheit betrügen könne. Es iſt Pflicht, die ganze Täuſchung aufzudecken und zu zeigen, daß jeder Verſuch, ſie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuſchungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwiſſenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in den ſich der Dogmatismus, ſobald er auf die letzte große Frage (Seyn oder Nichtſeyn?) vordringt, unvermeidlich ſtürzen muß.

Der Dogmatismus — dieß iſt das Reſultat unſrer gemeinſchaftlichen Unterſuchung — iſt theoretiſch unwiderlegbar, weil er ſelbſt das theoretiſche Gebiet verläßt, um ſein Syſtem praktiſch zu vollenden. Er iſt alſo praktiſch widerlegbar, dadurch, daß man ein ihm ſchlechthin entgegengeſetztes Syſtem in ſich realiſirt. Aber er iſt unwiderlegbar für den, der ihn ſelbſt praktiſch zu realiſiren vermag, dem der Gedanke erträglich iſt, an ſeiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Cauſalität in ſich aufzuheben, und die Modification eines Objekts zu ſeyn, in deſſen Unendlichkeit er früher oder ſpäter ſeinen (moraliſchen) Untergang findet.

Was iſt demnach wichtiger für unſer Zeitalter, als daß man dieſe Reſultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einſchmeichelnden Worten, unter Täuſchungen der faulen Vernunft verhülle, ſondern ſo beſtimmt, ſo offenbar, ſo unverhüllt, wie möglich, aufſtelle. Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menſchheit, die, nachdem ſie lange alle Feſſeln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was ſie in der objektiven Welt ſuchte, in ſich ſelbſt finden dürfte, um damit von ihrer grenzenloſen Ausſchweifung in eine fremde Welt — zu ihrer eignen, von der Selbſtloſigkeit — zur Selbſtheit, von der Schwärmerei der Vernunft — zur Freiheit des Willens zurückzukehren.

Einzelne Täuſchungen waren von ſelbſt gefallen. Das Zeitalter ſchien nur darauf zu warten, daß auch der letzte Grund aller jener Täuſchungen verſchwinde. Einzelne Irrthümer hatte es zerſtört, nur ſollte auch noch der letzte Punkt fallen, an dem ſie alle befeſtigt waren.

Man ſchien auf die Enthüllung zu warten, als andre dazwiſchen traten, die in dem Augenblick, da die menſchliche Freiheit ihr letztes Werk vollenden ſollte, neue Täuſchungen erſannen, um den kühnen Entſchluß vor der Ausführung noch welken zu machen. Die Waffen entſanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuſchungen der objektiven Welt ſelbſt vernichtet hatte, winſelte kindiſch über ihre Schwäche.

Ihr, die ihr ſelbſt an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daß ſie nicht zu ihrer eignen Zerſtörung arbeiten kann, daß ſie eine Idee nicht realiſiren kann, deren Wirklichkeit alles zerſtören würde, was ihr ſelbſt mühſam genug aufgebaut habt? Daß es die andern thun, die mit der Vernunft ſelbſt von jeher entzweit ſind, und deren Intereſſe es iſt, über ſie Klagen zu führen, wundert mich nicht. Aber daß ihr es thut, die ihr ſelbſt die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preist! — Wie wollet ihr denn eure Vernunft gegen die höchſte Vernunft behaupten, die für die eingeſchränkte, endliche Vernunft offenbar nur die abſoluteſte Paſſivität übrig ließe. Oder, wenn ihr die Idee eines objektiven Gottes vorausſetzt, wie könnt ihr von Geſetzen ſprechen, die die Vernunft aus ſich ſelbſt hervorbringt, da doch Autonomie allein einem abſolut freien Weſen zukommen kann. Vergeblich meint ihr euch dadurch zu retten, daß ihr jene Idee nur praktiſch vorausſetzt. Eben weil ihr ſie nur praktiſch vorausſetzt, droht ſie eurer moraliſchen Exiſtenz deſto gewiſſer den Untergang. Ihn klagt die Vernunft an, daß ſie von Dingen an ſich, von Objekten einer überſinnlichen Welt nichts wiſſe. Habt ihr nie — nie auch nur dunkel — geahnet, daß nicht die Schwäche eurer Vernunft, ſondern die abſolute Freiheit in euch die intellektuale Welt für jede objektive Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeſchränktheit eures Wiſſens, ſondern eure uneingeſchränkte Freiheit, die Objekte des Erkennens in die Schranken bloßer Erſcheinungen gewieſen hat?

Verzeihung, mein Freund, daß ich in einem Briefe an Sie zu Fremden ſpreche, die Ihrem Geiſte — ſo fremd ſind. Laſſen Sie uns lieber zu der Ausſicht zurückkehren, die Sie ſelbſt am Ende Ihres Briefs vor uns eröffnet haben.

Wir wollen froh ſeyn, wenn wir überzeugt ſeyn können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philoſophie vordringen kann, vorgerückt zu ſeyn. Unſer Geiſt fühlt ſich freier, indem er aus dem Zuſtande der Spekulation zum Genuß und zur Erforſchung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe ſeines unbefriedigten Geiſtes aufs neue in jenen unnatürlichen Zuſtand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen ſich unſere Spekulation erhoben hat, hören auf Gegenſtände einer müſſigen Beſchäftigung zu ſeyn, die unſern Geiſt nur gar zu bald ermüdet, ſie werden zum Geſetz unſers Lebens, und befreien uns, indem ſie ſo ſelbſt in Leben und Daſeyn übergegangen — zu Gegenſtänden der Erfahrung werden, auf immer von dem mühſamen Geſchäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Spekulation, a priori, zu verſichern.

Nicht klagen wollen wir, ſondern froh ſeyn, daß wir endlich am Scheideweg ſtehen, wo die Trennung unvermeidlich iſt, froh, daß wir das Geheimniß unſers Geiſtes erforſcht haben, kraft deſſen der Gerechte von ſelbſt frei wird, während der Ungerechte von ſelbſt vor der Gerechtigkeit zittert, die er in ſich nicht fand, und die er eben deßwegen in eine andre Welt, in die Hände eines ſtrafenden Richters, übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weiſe zu Myſterien ſeine Zuflucht nehmen, um ſeine Grundſätze vor profanen Augen zu verbergen. Es iſt Verbrechen an der Menſchheit, Grundſätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar ſind. Aber die Natur ſelbſt hat dieſer Mittheilbarkeit Grenzen geſetzt; ſie hat — für die Würdigen eine Philoſophie aufbewahrt, die durch ſich ſelbſt zur eſoteriſchen wird, weil ſie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausſpähern nachgeſprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freier Geiſter, an dem ſie ſich alle erkennen, das ſie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verſtändlich, für die andern ein ewiges Räthſel ſeyn wird.

Digitized by Google

Abhandlungen

zur Erläuterung des

Idealismus der Wissenschaftslehre.

Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797.

Zweiter Abdruck 1809.

Digitized by Google

I.[1]

Mehrere philoſophiſche Schriftſteller, um das Schickſal der Kantiſchen Philoſophie bekümmert, haben dem Publikum die Urſachen vorgelegt, welche, nach ihrer Meinung, der allgemeinen Verbreitung und weitern Ausbildung dieſer Philoſophie im Wege geſtanden haben. Dieſe zu wiederholen, fühle ich keinen Beruf; dagegen werde ich eine Urſache

[1] Anmerkung des Herausgebers. Dieſe Abhandlungen ſind in der obigen Geſtalt vom Verfaſſer in den erſten Band der philoſophiſchen Schriften (1809) aufgenommen worden, woſelbſt die Vorrede von ihnen ſagt:

> „Beſtimmter (als in den Briefen über Dogmatismus und Kritizismus) zeigen ſich die Keime mehr poſitiver Anſichten in den Abhandlungen zur Erläuterung der W. L., die unſtreitig viel zum allgemeinen Verſtändniß dieſes Syſtems beigetragen haben, beſonders in der dritten derſelben".

Ihre erſte Veröffentlichung geſchah im Jahr 1797 im Philoſophiſchen Journal unter dem Titel: „Allgemeine Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur". Vorausgeſchickt war damals eine im erſten Heft des genannten Jahrgangs abgedruckte Einleitung, welche bei der Aufnahme in die „Philoſophiſchen Schriften" weggelaſſen worden iſt, dennoch aber der Vollſtändigkeit wegen in Nachſtehendem wiedergegeben werden ſoll, mit Ausnahme einiger dem Artikel angehängten ganz kurzen Anzeigen und Abfertigungen, welche ſich auf einzelne unbedeutende und längſt vergeſſene literariſche Erſcheinungen beziehen.

Einleitung.

Der Verfaſſer, dem die Ausarbeitung dieſes Artikels übertragen iſt, kann ſich über den Zweck deſſelben ſehr kurz erklären.

Er ſchreibt nur für diejenigen, die vor allen Dingen Wahrheit wollen, denen ſie aus dem Munde des Gegners ebenſo werth iſt, als aus ihrem eignen, die bei Unterſuchungen jeder Art — ſie ſeyen groß oder klein, mehr oder minder wichtig — nicht ihr Individuum in Anſchlag bringen, und die immer die erſten ſind, ſich ſelbſt zu verdammen, ſobald ihnen bewieſen iſt, daß ſie geirrt haben. Er bekümmert ſich nicht um kleine engherzige Menſchen, die ihre Unterſuchungen als eine aufgegebene Lektion, oder als ein Tagewerk betreiben, von dem ſie nichts weiter als Lob oder Nahrung erwarten, die bei jeder Erweiterung des menſchlichen Wiſſens nicht ſowohl die Irrthümer, die ſich ſo gerne an neugefundene

aufſtellen, die, wie mir dünkt, der Hauptgrund iſt, warum jene Philoſophie von ihren Anhängern bis jetzt ebenſo ſehr beinahe, als von ihren Gegnern, verkannt wurde.

Dieſe Urſache iſt, daß man ſie für eine Philoſophie hielt und ausgab, die, eines bloß ſpekulativen Intereſſes fähig, nur von [eingeweihten, 1. Aufl.] Schulphiloſophen verſtanden und gewürdigt werden könne. Dazu trugen freilich ſehr viel bei die wiederholten Verſicherungen der Antikantianer, daß Kant (den ſie doch in demſelben Augenblick widerlegen wollten) in einer beinahe ganz unverſtändlichen Sprache geſchrieben habe. Sie bedachten

Wahrheiten anhängen, als die Störung der behaglichen Ruhe fürchten, in der ſie ſich bisher — den Schranken ihrer Natur getreu — ſo trefflich befunden haben. Dieſe Menſchen durch ſüße Worte beſtechen, oder durch aufrichtige Wahrheit beſſern zu wollen, wäre gleich thöricht; jenes, weil es der Mühe nicht lohnt, dieſes, weil für ſie die Wahrheit ſelbſt Lüge iſt, weil das Licht ſelbſt in ihnen ſich verfinſtert, und das Gerade verkehrt wird, wie ihre Seele. Auch können ihre Irrthümer der Kritik eben nicht viel zu thun geben (wie glücklich wären ſie, wenn ſie irren könnten!). Die Kritik hat genug gethan, wenn ſie ihren Sinn und Geiſt, — denn hier iſt es, wo es ihnen fehlt, — bei Gelegenheit zu charakteriſiren ſucht.

Unſer Zeitalter iſt ſo weit vorgerückt, daß, unerachtet bei einem großen Theil der Zeitgenoſſen der alte Aberglauben noch in Achtung ſteht, doch kein neuer bedeutender Irrthum auf lange Zeit Macht und Anſehen erlangen kann. Auf Entdeckungen in übernatürlichen Regionen (dem alten Lande des Scheins) hat die Vernunft ſelbſt feierlich Verzicht gethan. Im Gebiete der Natur und der Menſchheit aber — dem einzigen, worin jetzt noch unſere Unterſuchungen mit Erfolg fortgehen können — haben wir an der Natur und dem menſchlichen Geiſte ſelbſt, die beide in ihren Geſetzen gleich unveränderlich und ewig ſind, die ſicherſten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrthum, der den Verſtand verfinſtern oder die Freiheit in uns unterdrücken könnte.

Deſto mehr aber müſſen wir jetzt darüber wachen, daß nicht eine herrſchende Unlauterkeit der Geſinnung (die ſich durch ein reines Intereſſe an allem, was verkehrt und verwirrt iſt, äußert), oder eine einſeitige Richtung unſeres Geiſtes, die nie das Ganze der Menſchheit, ſondern immer nur ein Bruchſtück vor Augen hat, den menſchlichen Geiſt in ſeinen Fortſchritten aufhalte, oder ſeine Kraft lähme; jenes, weil Verwirrung der Begriffe und Mißbrauch der Wahrheit für den Fortgang der Wiſſenſchaften weit verderblicher ſind, als die empörendſten Irrthümer; dieſes, weil der Mittelpunkt — der Kern — der menſchlichen Kraft nur da liegt, wo alle Kräfte des Menſchen zuſammenkommen.

Gerne würde ſich der Verfaſſer geirrt haben, indem er ſich theils aus der

nicht, daß es, außer der Wortſprache, auch eine Sprache der Geiſter gibt, daß jene nur das Vehikel von dieſer iſt, daß alſo ihre Verſicherung, anſtatt gegen jene Philoſophie, ebenſo leicht, und in dubio noch leichter, gegen ihr philoſophiſches Talent beweiſen könnte. Indeß muß man hier unterſcheiden. Einige jener Philoſophen trugen dieſen Namen als Männer, die, von ſpekulativen Unterſuchungen weit entfernt, ihre ganze Aufmerkſamkeit dem menſchlichen Leben gewidmet hatten, und die jetzt, durch einen ungünſtigen Zufall, zur Prüfung jener Philoſophie ihre ganze Abneigung gegen alle — nicht

Unlauterkeit mancher Unterſuchungen, theils aus der Einſeitigkeit der meiſten bisherigen philoſophiſchen Nachforſchungen die Phänomene erklärt hat:

Daß eben jetzt in der philoſophiſchen Welt — um dieſen ſtolzen Ausdruck noch ſo lange zu gebrauchen als er nicht zur Ironie geworden iſt — ein ganz anderes Intereſſe, als das der Wahrheit, immer ſichtbarer wird;

Daß im Verhältniß zu der großen Anzahl philoſophiſcher Schriften, die jährlich erſcheinen, ſo wenige da ſind, an denen man urſprüngliche Geiſteskraft, und etwas mehr als Nachbeterei, langweilige Analyſe mehr als tauſendmal ſchon geſagter Dinge, und das ewige Kinderſpiel mit einigen abſtrakten Begriffen, auf die ſich das ganze philoſophiſche Vermögen mancher Schriftſteller einzuſchränken ſcheint, erkennen könnte;

Daß, diejenigen abgerechnet, bei denen man der Einfalt etwas zu gut halten muß, die wirklich oft unglaublich weit geht, dieſelben Menſchen, deren philoſophiſche Kraft ſchon jetzt durch bloße Handarbeiten erſchöpft iſt, dieſe Lethargie allgemein zu verbreiten hoffen, wenn ſie nur nichts als das wahrhaft Mittelmäßige aufrecht zu erhalten, und das Hervorragende, wo es nicht verkennbar iſt, entweder zu ſich herabzuziehen ſuchen, oder, wo auch dieſes nicht angeht, als ein Abenteuer anſtaunen helfen;

Daß eben jetzt dieſelbe Wiſſenſchaft, welche unendlichen Verwirrungen Ziel und Grenze ſetzen ſollte, dazu mißbraucht wird, nicht nur Irrthümer zu erfinden, ſondern die Wahrheit ſelbſt zu entſtellen, nicht nur einzelne Unterſuchungen zu verwirren, ſondern den ganzen Geſichtspunkt für ganze Wiſſenſchaften und ganze Zeitalter zu verrücken, — endlich, zu thun, was unſere redlichen Alten ſtandhaft zu thun ſich weigerten — auch das Unvernünftige vernünftig, oder, damit jenes deſto leichter gelinge, das Vernünftige unvernünftig zu machen.

Allen ſolchen Schriftſtellern, die dieſe Zwecke befördern, die — nicht ſelbſt mittelmäßig arbeiten; denn das kann man niemanden verwehren; aber — die Mittelmäßigkeit (welche für ſie ſo lange die goldne war) auf den Thron erheben und auf ihm beſchützen wollen, — ſolchen, die im Dienſte ihrer eignen oder

unmittelbar ins Leben eingreifenden — Unterſuchungen (eine Abneigung, die ihnen alle vorhergehenden ſpekulativen Unternehmungen gar leicht einflößen konnten!) mitbrachten. Andere waren nicht gegen Nomenklatur, Terminologie, Syſtemgeiſt überhaupt, ſondern nur gegen dieſe Nomenklatur u. ſ. w. eingenommen; großentheils an Leibnizens Vortrag, der ſeine philoſophiſchen Principien fragmentariſch, in Briefen an Freunde oder an vornehme und große Herren, immer mit großer Schonung der herrſchenden Meinungen, eben deßwegen nicht ſo ſcharf und präcis als es dem wiſſenſchaftlichen Vortrage geziemt, mitgetheilt hatte, längſt

fremder Vorurtheile neue Verwirrungen erſinnen, um ſich ſelbſt oder die Welt noch länger zu betrügen, — ſolchen, die die Philoſophie durch den Mißbrauch ihrer Sprache lächerlich und verächtlich machen, oder durch den Schwall ihrer Schriften noch jetzt beſſeren den Weg verſperren, die freilich nicht wie Pilze aus der Erde ſchießen, — ſolchen endlich, die, weil es der Zorn des Publikums nicht gethan hat, wenigſtens ſeine Langmuth bekehren ſollte, und die von ihren alten Sünden doch nicht ablaſſen: — allen und jeglichen, die zu dieſer Zunft und Klaſſe von Schriftſtellern gehören, erklärt dieſe Ueberſicht laut und feierlich den Krieg. Denjenigen aber, die in der ſeligen Einfalt ihres Herzens überzeugt ſind, daß es an ihnen nicht liegt, wenn die Wiſſenſchaften noch nicht weiter vorgerückt ſind, verſpricht ſie aufrichtige Belehrung und alle mögliche Anleitung zur Selbſterkenntniß. Dieſe Ueberſicht wird eben deßwegen das Detail der neueſten philoſophiſchen Schriften ganz den Recenſionen überlaſſen, die mit in den Plan des Journals gehören, und dazu beſtimmt ſind, aus Schriften, durch welche die Wiſſenſchaft ſelbſt wirklich gewonnen hat, Auszüge zu liefern. Sie ſelbſt wird ſich vielmehr damit beſchäftigen, den Geiſt zu charakteriſiren, der in der Philoſophie ſelbſt und in andern mit ihr verwandten* Wiſſenſchaften der herrſchende iſt.

Indeß, da jedes Ding nur in ſeinem Zuſammenhang verſtanden und begriffen wird, ſo wird dieſe Ueberſicht, um den jetzigen Zuſtand der Philoſophie und den herrſchenden Geiſt in ihr deſto ſicherer charakteriſiren zu können, eine kurze Geſchichte der ganzen Kantiſchen Epoche voranſchicken müſſen; womit auch ſogleich im nächſten Hefte der Anfang gemacht werden ſoll.

Soviel zur Einleitung dieſes Unternehmens, und jetzt zur Sache! Den

* Vorzüglich rechne ich hieher Theologie und Jurisprudenz, beſonders aber Naturwiſſenſchaft und Medicin, inſofern ſie Theil der Naturwiſſenſchaft iſt. Während die Kantianer noch jetzt — unwiſſend, was außer ihnen vorgeht — ſich mit ihren Hirngeſpinnſten von Dingen an ſich herumſchlagen, machen Männer von ächt philoſophiſchem Geiſt — ohne Geräuſch — in dieſer Wiſſenſchaft Entdeckungen, an die ſich bald die geſunde Philoſophie unmittelbar anſchließen wird, und die nur ein Kopf, von Intereſſe für Wiſſenſchaft überhaupt belebt, vollends zuſammenſtellen darf, um damit auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergeſſen zu machen.

gewöhnt, oder gar in der Wolfischen Schulsprache und Methode steif geworden. Endlich die Letzten unter allen hatten durch die kraftlose Scheinphilosophie einiger wäßrigten Schriftsteller oder die Pandektenweisheit aphoristischer Eklektiker allen Sinn und Geschmack — nicht etwa für ein bestimmtes System — sondern für Philosophie überhaupt verloren, ehe Kant einen Buchstaben von seiner Philosophie bekannt gemacht hatte.

Zu jenem Vorurtheil trug auf der andern Seite ebenso viel bei der stolze Ton vermeinter Kantianer, welche für die — nach Jahr und

noch übrigen Raum benützt der Verfasser, um von den wenigen, in der letzten Messe erschienenen philosophischen Schriften Nachricht zu ertheilen, besonders aber den in der Religionsphilosophie jetzt herrschenden Geist an einer derselben zu charakterisiren. Er wählt eine einzelne Wissenschaft, weil ihm kein neues Werk bekannt ist, das die ganze Wissenschaft beträfe. Ein für allemal aber erinnert er, daß die Person des Verfassers einer Schrift hier völlig gleichgültig ist, damit nicht etwa einer, den man hier zum Exempel wählet, daraus einen Schluß auf die besondere Wichtigkeit seines Individuums mache. Es fragt sich nur, ob seine Schrift gerade ein für den Zweck des Verfassers taugliches Beispiel ist. Ist sie das, so wird nicht weiter gefragt, wer sie geschrieben habe.

Eine jener Schriften betrifft den Atheismus:

Briefe über den Atheismus. Herausgegeben von Karl Heinrich Heydenreich. Leipzig, 1796.

— eigentlich einen Atheismus besonderer Art, den der Verfasser zuerst in seiner ganzen Stärke darstellen will. Er verräth wirklich eine edle Kühnheit, indem er das Geschrei über die Gefährlichkeit der Kantischen Religionsphilosophie nicht achtet, und sogar S. 87 f. einem „verehrungswürdigen Manne", der eine seiner Vorlesungen besuchte und allzufreie Grundsätze gehört haben wollte, geradezu sagt, er ahne nicht einmal, wie frei Er (der Verfasser) in diesem Punkt denke. Auch behauptet er selbst, der moralische Atheismus (denn von diesem ist hier die Rede) könne in seiner Vermessenheit nicht weiter gehen, als er in dieser Schrift getrieben sey; und am Ende fürchtet er wirklich, man möchte von dieser Schrift großes Aergerniß erwarten, was sie aber doch wirklich — wie der Verfasser selbst einsieht — unmöglich anrichten kann. Der Verfasser setzt sich nämlich in Briefwechsel mit einem Atheisten, der es weiß, daß Herr Heydenreich durch die Kantische Kritik die lebendigste und festeste Ueberzeugung von der Religion erhalten hat. Unglücklicherweise aber erregt das Geständniß des Atheisten — daß er im Grunde selbst über seine Verstockung erstaunt sey, deren Grund er nirgends in sich finden könne — keine große Erwartung von dem psychologischen Phänomen, das uns der Verfasser verspricht. Auch erfährt man wirklich in dem ersten Briefe

Tag abgemeſſene — Anſtrengung, die ſie den Kantiſchen Schriften gewidmet hatten, zum wenigſten durch die Würde Kantiſcher Hierophanten belohnt ſeyn wollten, denen alles daran liegen mußte, die dunkle Sprache, zu der ſie allein den Schlüſſel hatten, aufrecht zu erhalten. Indeß hat man manchem Gutmeinenden hierin zu viel gethan. Die Zierde — und das äußere [ſicherſte, 1. Aufl.] Merkmal — einer endlich auf ſichern Grund erbauten Wiſſenſchaft, iſt und bleibt doch eine beſtimmte Terminologie; — nur daß gerade die geſunde Philoſophie, da ſie nicht der Schule, ſondern dem Menſchen angehören ſoll, auch in

nichts, als daß der Atheiſt zu ſeinem großen Schaden — Phyſik ſtudirt, in der Natur völlige Befriedigung gefunden, und endlich mit völliger Selbſtgenügſamkeit und Reſignation auf Gott und Unſterblichkeit geendigt habe.

Da der Verfaſſer einmal entſchloſſen war, den moraliſchen Atheismus in ſeiner ganzen Erhabenheit darzuſtellen, ſo würde es uns ſehr wundern, daß er den bei weitem erhabeneren Atheismus — den einzigen, der aus den moraliſchen Principien des Kriticismus, ſolange ſie in ihrer gewöhnlichen Einſeitigkeit gedacht werden, nothwendig hervorgeht — den Atheismus, der an Unſterblichkeit glaubt, aber Gott leugnet — vorbeigegangen hat, wenn wir nicht wohl wüßten, daß die meiſten Kantianer (ſo conſequent ſie ſonſt ſeyn mögen) durch ein beſonderes Glück ihrer Natur vor dieſer Conſequenz auf immer bewahrt ſind. Dieſe Weltweiſen, wie ſie ſich unter einander betiteln, ſuchen ſich, wie bekannt, gegen den Atheismus durch ein moraliſches Bedürfniß zu verwahren, das zwar in der menſchlichen Natur überhaupt gegründet ſeyn ſoll, aber zu ſeiner Wirkſamkeit eine beſondere moraliſche Stimmung verlangt, die nicht jedem gegeben iſt. So wird auch das Größte unter ihrer Bearbeitung klein, indem ſie das, was die veredelte Menſchheit von ſelbſt — fordert, in ein individuelles Begehren verwandeln, was der moraliſch-ſchwache Menſch in ſich erregen ſoll. Sie ahnen nicht, daß alles in uns klein iſt, was nicht die Natur in uns thut, daß das Erhabene der Moralität ſelbſt, ſolange ſie in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden iſt, unter menſchlichen Händen ſich verkleinert. Kein Wunder, daß ihre Moral einen ſo ſonderbaren Contraſt darbietet! Auf der einen Seite die Idee der Menſchheit in ihrer entſchiedenen Nothwendigkeit, auf der andern Seite das ſie immer begleitende Bild des verzagten wankelmüthigen Menſchen, wie er moraliſch calculirt, überlegt, zweifelt, ſich fürchtet das Rechte doch nicht zu treffen — und am Ende, wenn er es getroffen hat, ſich ſelbſt nicht oft genug vorſagen kann, daß die Vernunft in ihm dießmal geſiegt habe. Sie vergeſſen, oder vielmehr ſie wiſſen nicht, daß es für die Moralität kein dießmal gibt, und daß nur darin die Würde der menſchlichen Natur — das, was ſie über die bloße Erſcheinung erhebt — liegen kann. Derſelbe Contraſt zeigt ſich in allem, was ſie über Religion

jeder menſchlichen Sprache verſtändlich ſeyn muß. In Frankreich, wo die neue Chemie entſtand, trat eine Congregation der größten Chemiker zuſammen, um über die Terminologie einig zu werden. In Deutſchland haben mehrere — zum Theil berühmte — Männer, in der Ueberſetzung derſelben ein Verdienſt geſucht. Dieß mag ſehr löblich und ſogar nothwendig ſeyn in einer Wiſſenſchaft, die immer nur in den Grenzen der Schule bleiben wird; — ob auch in der Philoſophie eine ſolche Uebereinkunft zu wünſchen ſey, iſt eine andere Frage.

So viel iſt wohl gewiß, daß der Ton mancher Kantianer zu ſagen

ſagen und ſchreiben. Sie haben gehört, daß die Idee der Gottheit erhaben iſt, und wiſſen nicht, daß ſie unter ihren Händen aufgehört hat es zu ſeyn. Daher die vergebliche Anſtrengung, etwas erhaben zu machen, was doch keineswegs erhaben iſt. Daher der ſchlimme äſthetiſche Eindruck ihrer Schriften. Vielleicht kann man dieß nicht immer ſo deutlich, als in der vorliegenden Schrift bemerken. Ein beſtändiges Streben, ſich zu erheben, und ein beſtändiges Zurückſinken! Das letzte Hülfsmittel iſt wieder — das liebe Bedürfniß; ein niedriger Begriff, der gegen die erhabene Idee von Gott gewaltig abſticht. Das Bedürfniß eines Gottes; welch ein Gedanke! Und wenn auch der Ausdruck anfänglich gebraucht werden konnte, muß man denn ewig dieſelben Ausdrücke wiederholen? — Der arme Atheiſt bekommt den Rath, vor allen Dingen das Glaubensbedürfniß in ſich zu erregen, ehe er an Gott zu zweifeln wage. Wem fällt hiebei nicht der Theologe ein, der für den Atheiſten kein Rettungsmittel wußte, als daß er eifrig zu Gott flehe, damit dieſer den Atheismus von ihm nehme. — Der Atheiſt iſt auch damit nicht beruhigt. Er geſteht: „er rechne nun einmal den Glauben an Gott nicht zu ſeinen geiſtigen Bedürfniſſen; ein Satz ſey deßwegen nicht wahr, weil ohne ihn die Vernunft ſich widerſpräche", — (iſt denn aber bei einem praktiſchen Poſtulate von einem Satz die Rede — und wen trifft denn alſo jener unphiloſophiſche Einwurf?) — „eben dadurch entzweie ſich der Menſch mit ſich ſelbſt, daß er Glückſeligkeit und Sittlichkeit miteinander vereinigen wolle"; — endlich, der kühnſte Gedanke im ganzen Buche: „Gott ſelbſt, wenn er exiſtirte, müßte den Atheismus wollen". — Man ſieht es den Einwürfen ſchon an, was darauf folgen mag. Der Glaubensgrund, heißt es, ſey kein Syllogismus (endlich wären wir doch ſo weit!); er ſey, wie es S. 112 heißt, ein im Menſchen urſprünglich gegründeter theoretiſcher aber als ſolcher nicht zu erweiſender Satz, ohne welchen die ſittliche Vernunft ſich ſelbſt widerſpräche. Da haben wirs! Noch überdieß die Involutions- und Evolutionstheorie der Kantianer! Das Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt im menſchlichen Geiſte begraben, gleichſam eingeſchachtelt — es ruht, ſolange das moraliſche Bedürfniß ruht (ſolange man noch nicht ſittlich genug iſt); ſobald jenes rege wird, tritt es hervor als ein

ſchien: zum Verſtändniß ihrer Philoſophie ſey alle übrige Kultur des Geiſtes, aller Reichthum realer Kenntniſſe völlig unnütz[1]; und doch ſetzt ſchon die erſte Frage, deren Beantwortung das ganze Geſchäft dieſer Philoſophie ausmachen ſoll, um Intereſſe zu finden und verſtanden zu

fertiger Satz, dem jetzt weiter nichts mehr fehlt, als daß ihn ein Schriftſteller wie der Verfaſſer zu Papier bringe! —

Doch, das alles iſt Kleinigkeit gegen das, was folgt! Kant ſoll die Unſterblichkeit als eine unendliche Fortdauer ohne Zeit vorgeſtellt haben. Der Atheiſt bekennt, das könne er nicht denken. Aber, ſagt der Verfaſſer, dieß iſt doch kein Beweis, daß es unmöglich iſt! — Nun mag Kant noch beweiſen, das Denkbare ſelbſt ſey ſeiner bloßen Denkbarkeit wegen noch nicht möglich, nachdem ein Schüler von ihm behauptet, das Undenkbare ſey, ſeiner Undenkbarkeit ungeachtet, doch nicht unmöglich. Welche Ketzereien wird man nicht künftig mit dieſem Spruch allein niederſchlagen! — Nicht genug! Der Verfaſſer will auch wiſſen, wie es möglich iſt, ohne Zeit fortzudauern. Daß er uns nur auch ſage, wie es möglich iſt, ohne Raum ſich zu bewegen, ohne Luft zu athmen u. ſ. w. Nicht die Zeitform ſelbſt, aber — (der Verfaſſer läßt mit ſich tractiren!) — doch etwas ihr Analoges wird die Form ihrer künftigen Exiſtenz ausmachen! Die Zeit iſt bloß eine Form, die uns zugleich mit dem Körper gegeben iſt — und wer uns hienieden, ſolange wir im Körper wallen, die Zeit als Form gab, kann uns, nach Ablegung des Körpers, auch eine neue geben! Gleichermaßen alſo, wie der, der Gott unter menſchlicher Form denkt, einen Anthropomorphismus begeht, begeht auch der, der den Menſchen in ſeiner künftigen Exiſtenz unter der Form der thieriſchen Exiſtenz (ſage der Zeitform) ſich denkt, einen Zoomorphismus! — Man ſieht, der Verfaſſer wird neu. — Doch iſt natürlicherweiſe der Zoomorphismus, gerade ſo wie der Anthropomorphismus bei Kant, entweder dogmatiſch oder ſymboliſch; d. h. wer glaubt, daß wir im andern Leben gerade ſo wie jetzt in der Zeit ſeyn werden, iſt ein dogmatiſcher Zoomorphiſt; wer aber glaubt, daß die künftige Form unſrer Exiſtenz nur ungefähr ſo was wie die Zeit ſeyn werde, iſt ein aufgeklärter Philoſoph, und ein Vertrauter des kritiſchen Syſtems! — Welch ein grober Zoomorphiſt wird dadurch der arme Lavater, der in ſeinen „Ausſichten in die Ewigkeit" berechnet, wie ſchnell ſich die Geiſter im Himmel gegeneinander bewegen. Herr Lavater läßt uns doch mit dem Körper nur die Trägheit, Herr Heydenreich aber die Zeit ſelbſt verlieren! Vielleicht beſchenkt uns der Verfaſſer, oder ein anderer Kantianer, noch mit einer Arithmetica coelestis, die auf unſrer künftigen Anſchauungsform ungefähr ebenſo wie die Arithmetica terrestris auf unſrer jetzigen beruht. Dadurch werden alle unſere Zweifel über den ſymboliſchen Zoomorphismus niedergeſchlagen werden!

[1] (eine tabula rasa läßt freilich am leichteſten auf ſich ſchreiben; dann iſt ſie aber auch etwas, was nur geleſen werden, nicht ſich ſelbſt leſen kann) (Zuſatz der erſten Auflage).

werden, eine Kultur voraus, die man nicht jedem a priori zutrauen kann. Man ſollte denken, nur ein Mann, der bei empiriſchen Nachforſchungen oft genug gefühlt hat, wie wenig dieſe allein dem Geiſte Genüge thun, wie gerade die intereſſanteſten Probleme derſelben ſo oft auf höhere Principien zurückweiſen, wie langſam und unſicher man in ihnen fortſchreitet, ohne leitende Ideen, der man ſich oft nicht einmal deutlich bewußt iſt — nur ein Mann, der durch mannichfache Erfahrung Schein und Wirklichkeit, Eitelkeit und Realität menſchlicher Kenntniſſe unterſcheiden gelernt hat, nur ein ſolcher werde — ermüdet von manchen vergeblichen Nachforſchungen, die er, unwiſſend in Anſehung deſſen, was der Geiſt des Menſchen vermag, ſich ſelbſt aufgab — mit vollem Intereſſe, mit klarem Bewußtſeyn des Sinns ſeiner Frage, die Frage ſich aufwerfen: Was iſt denn am Ende das Reale in unſern Vorſtellungen? Und wenn man auch von dieſer Bedingung abweichen will, ſo muß man wenigſtens darauf beſtehen, daß in einem Menſchen, der dieſe Frage mit Sinn und Verſtand aufwerfen ſoll, zwei ſeltene Eigenſchaften vereinigt ſeyn müſſen: eine urſprüngliche Tendenz zum Realen auf der einen, und eine Fähigkeit über das Wirkliche ſich zu erheben auf der andern Seite, jene, weil ohne ſie eine ſolche Frage allzu leicht in idealiſche Spekulationen verwickelt, dieſe, weil ohne ſie der Sinn, am einzelnen Objekt abgeſtumpft, für Realität überhaupt keine Empfänglichkeit behält.

Man hätte ferner denken ſollen, daß jene Frage am allerwenigſten Menſchen intereſſiren würde, deren ganze philoſophiſche Kraft ſich auf Analyſe todter und abſtrakter Begriffe beſchränkt. Für einen ſolchen gibt es nichts Reales. Wer nichts Reales in ſich und außer ſich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen ſpielt — weſſen Anſchauungsvermögen längſt durch Gedächtnißwerk, todte Spekulation, oder geſellſchaftliche Verderbenheit ertödtet iſt — wem ſeine eigene Exiſtenz ſelbſt nichts als ein matter Gedanke iſt — wie kann doch der über Realität (der Blinde über die Farben) ſprechen? Oder wie will er die Antwort verſtehen, wenn er die Frage nicht verſtanden hat? Fragt Wilde, denen bunte Federn und ein bemalter Leib das Schönſte iſt, was ſchöne Kunſt ſey? oder gebt ihnen

Unterricht darüber — ſie werden euch dumm anſtaunen, oder affenmäßig angrinſen[1]. —

Auch haben viele deß keinen Hehl gehabt, daß ſie dieſe erſte Frage der Philoſophie nicht verſtünden[2]. Wenn man fragte: woher ſtammt eigentlich alle unſere Erkenntniß? — ſo wollte man doch nicht wiſſen, wie es möglich ſey, Vorſtellungen und Begriffe, die man ſchon hat, in ihre Beſtandtheile aufzulöſen; ſondern die Frage war, wie man urſprünglich zu dieſen Begriffen und Vorſtellungen gekommen ſey? Weil man nun ganz natürlicherweiſe aus einem Begriffe auch wieder entwickeln kann, was man vorher — nicht etwa nur willkürlich, ſondern nothwendiger Weiſe — in ihm gedacht hat, ſo war das Erſte, was man gegen jene Frage aufbrachte, Beiſpiele, aus welchen erhellen ſollte, daß unſere ganze Philoſophie auf Analyſen ſchon gebildeter Begriffe zurückkomme, eigentlich aber nur ſo viel erhellte, daß man willkürlich analyſiren kann, was man vorher nothwendiger Weiſe verbunden hat. Weil, wenn man in Gedanken das Objekt von ſeinen Eigenſchaften trennt, noch ein unbeſtimmtes logiſches Etwas übrig bleibt, ſo glaubt man, daß dieſes Objekt auch wohl in der Wirklichkeit etwas für ſich unabhängig von ſeinen Eigenſchaften Beſtehendes ſeyn könne. Weil z. B. der Begriff von Materie urſprünglich aus einer Syntheſis entgegengeſetzter Kräfte durch die Einbildungskraft hervorgeht, ſo glaubt man nachher aus einem — ich weiß nicht welchem — bloß logiſchen Begriffe der Materie (der gar nicht möglich iſt) — nach dem Grundſatz des Widerſpruchs — die Grundkräfte der Materie analytiſch ableiten zu können u. ſ. f. Auf ſolchen Täuſchungen beruhte der ganze Schulſtreit über den Unterſchied analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile.

[1] Man ſehe den 11ten Band der berüchtigten Reiſebeſchreibung.

[2] Vor dieſem Satz ſtand in der erſten Auflage: In jener Frage alſo ſchon liegt der Stolz eines cultivirten Menſchen, der ſich über ſein geſammtes Wiſſen Rechenſchaft abfordert, ein Stolz, den man etwa ſich ſelbſt, nicht aber andern verbergen darf, für welche die bloße Frage ſchon ein Odi profanum vulgus et arceo ſeyn muß. Und dieſe Würde der Frage muß auch in die Antwort übergehen; denn an der Antwort erkennt man den Mann und erfährt, ob er der Frage fähig war.

Kant ging davon aus: das Erſte in unſrer Erkenntniß ſey die Anſchauung. Daraus entſtand gar bald der Satz: Anſchauung ſey die niedrigſte Stufe der Erkenntniß. Aber ſie iſt das Höchſte im menſchlichen Geiſte, dasjenige, wovon alle unſere übrigen Erkenntniſſe erſt ihren Werth und ihre Realität borgen. Ferner, was der Anſchauung vorangehen müſſe, ſagt Kant, ſey eine Affektion unſrer Sinnlichkeit. Wo dieſe eigentlich herkomme, ließ er völlig unentſchieden. Abſichtlich ließ er hier etwas zurück, was erſt ſpäterhin als das letzte — höchſte[1] Problem der Vernunft erſcheinen ſollte. Aber Anhänger und Gegner dieſer Philoſophie hoben ſorgfältig auf, was ihr Urheber wohlabſichtlich liegen ließ. Weil er nun nachher von Dingen an ſich ſprach, ſo mußten es ſchlechterdings Dinge an ſich ſeyn, die auf uns gewirkt hatten. Allein man durfte nur einige Blätter weiter leſen, um zu ſehen, daß nach Kants Philoſophie alles, was für uns Objekt, Ding, Gegenſtand iſt, nur in einer urſprünglichen Syntheſis der Anſchauung Objekt u. ſ. w. geworden iſt. Denn als Bedingungen aller Anſchauung nennt er Zeit und Raum, und zeigt, daß dieſe gar nichts unabhängig von uns Wirkliches, ſondern urſprüngliche Formen der Anſchauung ſeyen. Dieß verſtand man nun freilich ſo, als ob wir, wie unlängſt ein Recenſent in der A. L. Z. naiv genug geſagt hat, dieſe Formen zum Geſchäft des Anſchauens ſchon fertig und bereit liegend mitbrächten. Allein wer hieß denn dieß ſo verſtehen? Wenn Kant von einer Syntheſis der Einbildungskraft in der Anſchauung ſprach, ſo war doch wohl dieſe Syntheſis eine Handlung des Gemüths, Raum und Zeit alſo, als Formen jener Syntheſis, Handlungsweiſen des Gemüths. Aus Zeit und Raum entſteht freilich kein Objekt. Aber Raum und Zeit bezeichneten doch im Allgemeinen die Handlungsweiſe des Gemüths im Zuſtand der Anſchauung. Alſo war jene Behauptung ein Fingerzeig, welcher, wohl benützt, über das Weſen der Anſchauung ſelbſt (das Materiale derſelben), und damit über das ganze Syſtem des menſchlichen Geiſtes, den vollkommenſten Aufſchluß geben konnte.

[1] nie aufzulöſende (Zuſatz der erſten Auflage).

Denn, laſſet uns einmal betrachten, was Raum und Zeit zum Objekt — um mich ganz gewöhnlich auszudrücken — beitragen. Raum gibt dem Objekte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre liegt nothwendig auch der Begriff einer Begrenzung. Alſo muß, da Objekt eine begrenzte Sphäre bezeichnet, dieſe Grenze anderwärts herkommen. Es iſt die Zeit, die dem Raume erſt Grenze, Schranke, Umriß gibt. Deßwegen hat der Raum drei Dimenſionen. Denn da er urſprünglich unendlich iſt, ſo hat er gar keine Richtung, oder vielmehr er hat alle möglichen Richtungen, die man nur nicht eher unterſcheiden kann, als ſie (durch Zeit begrenzt) endliche, beſtimmte Richtungen werden. Umgekehrt, Zeit iſt urſprünglich nichts als Schranke und Grenze, ſie iſt abſolute Negation aller Ausdehnung, ein mathematiſcher Punkt. Erſt der Raum gibt ihr Ausdehnung; daher kann ſie urſprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgeſtellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimenſion. Daher ferner iſt weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorſtellbar. Das urſprünglichſte Maß alles Raums iſt die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das urſprünglichſte Maß der Zeit iſt der Raum, welchen ein ſolcher Körper (z. B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher alſo ſind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anſchauung. Ohne Zeit iſt das Objekt formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieſer iſt urſprünglich abſolut — unbeſtimmt (Platons ἄπειρον); jene iſt das, was allem erſt Beſtimmung und Umriß gibt (πέρας bei Plato). Raum ohne Zeit iſt Sphäre ohne Grenze, Zeit ohne Raum Grenze ohne Sphäre. Nun iſt Beſtimmung, Grenze, Schranke etwas urſprünglich Negatives. Dagegen Sphäre, Ausdehnung u. ſ. w. urſprünglich poſitiv. Alſo, weil Raum und Zeit Bedingungen der Anſchauung ſind, ſo folgt, daß Anſchauung überhaupt nur durch zwei abſolut entgegengeſetzte Thätigkeiten möglich iſt. Raum und Zeit aber ſind bloß formal, ſie ſind urſprüngliche Handlungsweiſen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt. Aber ſie können doch als ein Princip dienen, nach welchem ſich auch das Materiale der urſprünglichen Handlungsweiſen des

Gemüths in der Anſchauung beſtimmen läßt. Dieſem nach müſſen in der Anſchauung vereinigt werden — zuſammentreffen, wechſelſeitig ſich beſtimmen und beſchränken, zwei urſprünglich und ihrer Natur nach entgegengeſetzte Thätigkeiten. Die eine derſelben wird poſitiver Art, die andere negativer Art ſeyn. Die letztere nun, was wird ſie anders ſeyn, als das, was Kant als die von außen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erſtere aber offenbar diejenige, die er in der Syntheſis der Anſchauung als geſchäftig annimmt, d. h. die urſprüngliche geiſtige Thätigkeit. Und ſo iſt es ſonnenklar erwieſen: das Objekt ſey nicht etwas, was uns von außen, als ein ſolches, gegeben iſt, ſondern nur ein Produkt der urſprünglichen geiſtigen Selbſtthätigkeit, die aus entgegengeſetzten Thätigkeiten ein drittes Gemeinſchaftliches (κοινόν bei Platon) ſchafft und hervorbringt. Jene geiſtige Selbſtthätigkeit nun, die in der Anſchauung handelt, ſchreibt Kant der Einbildungskraft zu, mit Recht, weil dieſes Vermögen allein, der Paſſivität und Aktivität gleich fähig, das einzige iſt, was negative und poſitive Thätigkeit zuſammenzufaſſen und in einem gemeinſchaftlichen Produkt darzuſtellen vermag. Und deßwegen heißt ihm auch jene Handlung die urſprüngliche, transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft in der Anſchauung — ein Ausdruck, den allein die Kantianer ihrem Meiſter nicht, wie jeden andern, nachſprechen.[1]

Hätte man dieſen Einen Ausdruck verſtanden, ſo wäre damit auf einmal das Hirngeſpinnſt, das unſere Philoſophen ſo lange gequält hat — ich meine die Dinge an ſich — die Dinge, die außer den wirklichen Dingen noch vorhanden ſeyn, urſprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unſern Vorſtellungen geben ſollten u. ſ. w. -- wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verſchwunden. Man hätte eingeſehen, daß kein Ding wirklich iſt, es ſey denn, daß es ein Geiſt erkenne. In der Leibniziſchen Philoſophie waren die Dinge an ſich etwas ganz anderes. Leibniz wußte von keinem Daſeyn, als nur von einem ſolchen, das ſich ſelbſt erkennt, oder von einem Geiſte erkannt wird. Das

[1] ohne Zweifel aus ganz beſonderen Gründen. Zuſatz der erſten Auflage.

letztere war ihm bloße Erſcheinung. Was aber mehr als Erſcheinung ſeyn ſollte, daraus machte er nicht ein todtes, ſelbſtloſes Objekt. Darum begabte er ſeine Monaden mit Vorſtellkräften, und machte ſie zu Spiegeln des Univerſums, zu erkennenden, vorſtellenden, und nur *inſofern* nicht „erkennbaren", nicht „vorſtellbaren" Weſen. — Unſterblicher Geiſt, was iſt unter uns aus deiner Lehre geworden! Was aus den älteſten, heiligſten Traditionen geworden iſt; — doctrina, per tot manus tradita, tandem in *vappam* desiit! — Den Dingen an ſich Vorſtellung zu geben, dazu waren unſere Halbköpfe zu aufgeklärt. Und von Leibniz — o, der moderte ruhig im Staube —, von *Kant* hatten ſie gehört, was Leibniz behaupte; ihn ſelbſt zu leſen, dazu waren ſie zu weiſe geworden! — Kann man ruhig bleiben, wenn man über der Aſche der größten Männer Schwächlinge triumphiren hört, die ein Wort von jenen vernichten könnte, wäre nicht längſt ihr Mund verſtummt! — Oder wenn der Glaube an eine wirkliche Welt — das Element unſeres Lebens und unſeres Handelns — entſtanden ſeyn ſoll nicht aus unmittelbarer Gewißheit, ſondern aus — ich weiß nicht welchen Schattenbildern wirklicher Dinge, die nicht einmal der Einbildungskraft, ſondern nur einer todten, phantaſieloſen Spekulation zugänglich ſind — und wenn ſo *unſere Natur* (ſo urſprünglich reich und kraftvoll) von Grund aus verderbt und entnervt werden ſoll? — Denn darin liegt das Weſen der geiſtigen Natur, daß in ihrem Selbſtbewußtſeyn ein urſprünglicher Streit iſt, aus dem eine wirkliche Welt außer ihr in der Anſchauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgeht. Und darum iſt keine Welt da, es ſey denn, daß ſie ein *Geiſt* erkenne, und umgekehrt kein Geiſt, ohne daß eine Welt außer ihm da ſey. — Ich gehe weiter.

Daß ich ein Objekt außer mir erkenne, ſagt Kant, dazu reicht die bloße Anſchauung noch nicht zu. Ganz natürlicherweiſe. Denn indem es die Einbildungskraft ſynthetiſch erzeugt, kann es vom Gemüth nicht zugleich angeſchaut werden als *Objekt*, d. h. als etwas, dem, unabhängig von ihm, Wirklichkeit und Selbſtdaſeyn zukömmt. Erſt nachdem jenes ſchöpferiſche Vermögen geendet hat, muß, nach Kant, der *Verſtand*

eintreten, ein dienſtbares Vermögen, das nur auffaßt, begreift, feſthält, was ein anderes hervorgebracht hat. Aber was kann ein ſolches Vermögen thun? — Jetzt, nachdem die Anſchauung und mit ihr die Realität verſchwunden iſt, nur nachahmen, nur wiederholen jene urſprüngliche Handlung der Anſchauung, in welcher das Objekt zuerſt da war: dazu bedarf es der Einbildungskraft. Aber das Reale iſt nur in der Anſchauung. Alſo kann auch die Einbildungskraft, in ihrer gegenwärtigen Funktion, jene Handlungsweiſe nicht ihrer Materie nach wiederholen. Denn ſonſt entſtünde wieder Anſchauung, und wir wären, wo wir vorher waren. Alſo wiederholt ſie nur das Formale jener Handlungsweiſe. Dieſes beſteht, wie wir wiſſen, in Zeit und Raum. Alſo verzeichnet ſie nur den Umriß von einem in Zeit und Raum überhaupt ſchwebenden Gegenſtand. Dieſen Umriß heißt Kant Schema, und behauptet, dieſes erſt vermittle den Begriff mit der Anſchauung. Allein er hat hier, wie oft, eine allzugroße Scheuung gegen etwas bewieſen, was an ſich keine Realität hat. In der Spekulation mag man das Schema vom Begriffe trennen, in der Natur (unſeres Erkennens) ſind ſie nie getrennt. Begriff ohne Verſinnlichung durch die Einbildungskraft iſt ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. Jetzt erſt, indem das Gemüth Gegenſtand und Umriß, Reales und Formales einander entgegenſetzen, eines auf das andere beziehen, vergleichen, zuſammenhalten kann, entſteht zuerſt Anſchauung mit Bewußtſeyn, und die feſte, unerſchütterliche Ueberzeugung in ihm, daß etwas außer ihm und unabhängig von ihm wirklich ſey. Und ſo, ſagt Kant, liegt nur im Zuſammentreffen der Anſchauung und des Begriffs der lichte Punkt einer objektiven Erkenntniß. Nichtsdeſtoweniger gibt es Leute, die ihm bis auf den heutigen Tag noch vorwerfen „eine himmelweite Trennung des Verſtandes und der Sinnlichkeit“. Man iſt überraſcht, dieß von Philoſophen zu hören, in deren Philoſophie alles Trennung iſt. Indeß die Sache läßt ſich erklären. Es gibt ein Talent zu trennen, was nie getrennt, und in Gedanken abzuſondern, was in der Natur überall verbunden iſt. Dieß iſt ein zum Philoſophiren unentbehrliches, aber äußerſt unglückſeliges Talent, wofern es nicht mit

dem philoſophiſchen, wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, verbunden iſt; denn nur dieſe beiden zuſammengenommen machen den Philoſophen. Das letztere nun iſt manchem verſagt, dem das erſtere vergönnt iſt. Wo alſo davon die Rede iſt, der Spekulation halber etwas zu trennen, was in der Wirklichkeit nie getrennt iſt, da verſtehen jene Köpfe, was man will. Geht es aber ans Verbinden, ans Wiedervereinigen deſſen, was man getrennt hat, ſo iſt es mit ihrem Talent zu Ende, und — daher ſolche Urtheile.

Kant hat beinahe lauter ſolche unglückliche Beurtheiler gefunden. Er mußte die menſchlichen Erkenntniſſe und Begriffe in ihre Beſtandtheile zerlegen, dieß war ſein Zweck; ſeinen Nachfolgern überließ er das große überraſchende Ganze unſerer Natur, wie es aus jenen Theilen zuſammengeht, wie es von jeher beſtanden hat und immer beſtehen wird, mit Einem Blick aufzufaſſen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und ſo der Nachwelt als das Herrlichſte, was menſchliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erſte und Höchſte im menſchlichen Geiſte iſt, iſt die Vollendung der Welt[1], die vor ihm ſich aufthut, und Geſetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in ſich ſelbſt (philoſophirend) zurückkehren oder (beobachtend) die Natur erforſchen. Kant behauptet, daß dieſe Geſetze urſprüngliche Formen des menſchlichen Verſtandes, oder, was daſſelbe iſt, urſprüngliche Handlungsweiſen unſeres Geiſtes ſeyen. Nur durch dieſe Handlungsweiſen unſeres Geiſtes iſt und beſteht die unendliche Welt, denn ſie iſt ja nichts anders, als unſer ſchaffender Geiſt ſelbſt in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.

Nicht alſo Kants Schüler! — Ihnen iſt die Welt und die ganze Wirklichkeit etwas, das unſerm Geiſte urſprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtſchaft hat, als die zufällige, daß ſie auf ihn wirkt. Nichtsdeſtoweniger beherrſchen ſie eine ſolche Welt, die für ſie doch nur zufällig iſt, und die ebenſo gut auch anders ſeyn könnte, mit Geſetzen, die — ſie wiſſen nicht wie und woher? — in ihrem Verſtande

[1] Der ganze Reichthum einer Welt. Erſte Auflage.

eingegraben ſind. **Dieſe Begriffe und dieſe Geſetze des Verſtandes tragen ſie, als höchſte Geſetzgeber der Natur, mit vollem Bewußtſeyn daß die Welt aus Dingen an ſich beſteht, doch auf dieſe Dinge an ſich über,** wenden ſie ganz frei und ſelbſtbeliebig an, und dieſe Welt, die ewige und nothwendige Natur gehorcht ihrem ſpekulativen Gutdünken? — Und dieß ſoll Kant gelehrt haben? — Und wie ſoll man jenes Syſtem heißen, Idealismus iſt es nicht; jeder conſequente Idealiſt würde ſich ſeiner ſchämen. Dogmatismus ſoll es auch nicht ſeyn, und iſt es nicht. — Was iſt es dann? — Es hat nie ein Syſtem exiſtirt, das lächerlicher oder abenteuerlicher wäre. Die Natur war nie etwas von ihren Geſetzen Verſchiedenes. Sie beſteht nur in dieſer ihrer unabänderlichen Handlungsweiſe, oder vielmehr ſie iſt ſelbſt nichts, als dieſe Eine ewige Handlungsweiſe. Aber weil man ſich — ich weiß nicht welches — ſpekulative Ding — von Natur denken kann, dem man eine von ſeinen Geſetzen unabhängige Exiſtenz leiht, ſo betrachtet man dieſe Geſetze als ſolche, die ein Geiſt außer der Welt ihr eingepflanzt habe. Oder, nach dem neueſten Syſtem, als ſolche, die erſt unſer Verſtand auf die Natur, als etwas davon ganz Verſchiedenes, überträgt. Hume, der Skeptiker, hatte behauptet, was man jetzt Kant behaupten läßt. Aber Hume hat aufrichtig geſtanden, alle unſere Naturwiſſenſchaft ſey dann Täuſchung, alle Naturgeſetze nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft. Dieß war conſequentes Urtheil[1]. — Freilich behauptete Kant, die Geſetze der Natur ſeyen Handlungsweiſen unſeres Geiſtes, Bedingungen, unter welchen ſelbſt unſere Anſchauung erſt möglich iſt; aber, ſetzte er hinzu, die Natur iſt nichts von dieſen Geſetzen Verſchiedenes, ſie iſt ſelbſt nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geiſtes, in welcher er erſt zum Selbſtbewußtſeyn kömmt, und durch welche er dieſem Selbſtbewußtſeyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gibt. Alle dieſe Mißverſtändniſſe entſtanden, wie nun klar und deutlich iſt, daraus, daß man auch das neue Syſtem wieder als ein ſpekulatives Syſtem aus

[1] Erſte Auflage: conſequente Philoſophie. — — Und Kant ſoll nichts anders gethan haben, als Humen nachſprechen, um ihn, der conſequent war, inconſequent zu machen? (Zuſatz der erſten Auflage.)

ſpekulativem Geſichtspunkt betrachtete. Der geſunde Verſtand hat nie Vorſtellung und Ding getrennt, noch viel weniger beide entgegengeſetzt. Im Zuſammentreffen der Anſchauung und des Begriffs, des Gegenſtands und der Vorſtellung, lag von jeher des Menſchen eigenes Bewußtſeyn und damit die feſte unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerſt (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menſchen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anſchauung, den Gegenſtand von der Vorſtellung getrennt. Der Idealiſt in dieſem Sinn iſt einſam und verlaſſen mitten in der Welt, von Geſpenſtern[1] überall umgeben. Für ihn gibt es nichts Unmittelbares, und die Anſchauung ſelbſt, in welcher Geiſt und Objekt zuſammentreffen, iſt ihm nichts als ein todter Gedanke. Eben deßwegen wird er ſich nie von ſeinem troſtloſen Syſteme losreißen. Denn gelingt es auch, ihn je in den Geſichtspunkt zu rücken, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig iſt, ſo tritt ſogleich wieder ſein dienſtbares Vermögen ein, das die Wirklichkeit ſelbſt vor ſeinen Augen in Schein verwandelt. Alles, was iſt, iſt ihm ein durch Schluß und Vernünftelei Gefundenes — nichts Urſprüngliches. Hat man einmal jene Trennung zwiſchen Begriff und Anſchauung, Vorſtellung und Wirklichkeit zugelaſſen, ſo ſind unſere Vorſtellungen Schein; denn daß ſie Copieen von Dingen an ſich ſeyen[2], kann man jetzt nicht mehr behaupten. Wenn aber unſre Vorſtellung zugleich Vorſtellung und Ding iſt (wie das der geſunde Verſtand nie anders angenommen hat, und bis auf dieſen Tag nicht anders annimmt), ſo kehrt damit der Menſch von unendlichen Verirrungen einer mißgeleiteten Spekulation auf den geraden Weg einer geſunden, mit ſich ſelbſt einigen Natur zurück. Denn jetzt lernt er die Dinge nehmen, theoretiſch, wie ſie ſind, praktiſch, wie ſie ſeyn

[1] von ſpeculativen Geſpenſtern. Erſte Auflage.

[2] Kant leugnete, daß die Vorſtellungen Copieen der Dinge an ſich ſeyen. Nun ſchrieb er aber doch den Vorſtellungen Realität zu. Alſo — dieß war nothwendige Folge — konnte es überhaupt keine Dinge an ſich, und für unſere Vorſtellung kein Original außer ihr geben. Sonſt ließ ſich jenes und dieſes nicht zuſammenreimen.

ſollen — ein Reſultat, das, obgleich mancher vernünftelnden Spekulation und allen ſophiſtiſchen Syſtemen zuwider, doch dem geſunden Verſtande ſo bekannt dünkt, daß er ſich billig wundert, wie ein ſolcher Aufwand von philoſophiſcher Kunſt nöthig war, um es endlich ans Tageslicht zu bringen [1].

II.

Schon einigemal habe ich die Frage gehört, wie es doch möglich ſey, daß ein ſo ungereimtes Syſtem, als das der ſogenannten kritiſchen Philoſophen, in eines Menſchen Kopf — nicht etwa nur kommen, ſondern darin gar — Stand faſſen konnte? Weil ich nun dieſe Frage im vorigen Abſchnitt unbeantwortet ließ, ſo entſchloß ich mich, einiges darüber jetzt nachzutragen. Denn ich bin der feſten Ueberzeugung, daß von keinem der Vernunft nur nicht ganz beraubten Menſchen je etwas in ſpekulativen Dingen behauptet worden, wovon ſich nicht in der menſchlichen Natur ſelbſt irgend ein Grund auffinden ließe. Wäre es unmöglich den Urſprung ſpekulativer Täuſchungen aufzudecken, ſo müßten wir völlig darauf Verzicht thun, je uns ſelbſt oder andere vor ſolchen zu verwahren, wir wären in Rückſicht auf unſere Nachforſchungen dem blindeſten Zufall überlaſſen, und ein allgemeiner Zweifel an der menſchlichen Vernunft ließe uns nicht einmal mit uns ſelbſt, geſchweige denn mit andern, je einig werden. — Bei Widerlegung einer ungereimten Meinung alſo iſt es vorerſt darum zu thun, dieſe Meinung ſo vernünftig, ihrem Urſprunge nach ſo begreiflich als möglich zu machen, geſetzt auch, daß den Individuen, die ſie behaupten, zu viel Ehre dadurch widerführe.

Der Hauptſatz der Philoſophie, von welcher hier die Rede iſt, läßt

[1] In der erſten Auflage ſtand hier noch folgender Schlußſatz: Der Zweck der theoretiſchen Philoſophie Kants war, die Realität unſers Wiſſens zu ſichern. Wie er das gethan habe, hielt ich um ſo mehr der Mühe werth, ſo deutlich und unverſtändlich, wie möglich, zu ſagen, je wenigere es giebt, die das könnten, oder, wenn ſie könnten, wollten. Ich habe geſprochen, wie mir gut dünkte. Das nächſtemal von Kants praktiſcher Philoſophie.

ſich mit wenigen Worten ſo ausdrücken: Die Form unſerer Erkenntniſſe kömmt aus uns ſelbſt, die Materie derſelben wird uns von außen gegeben.

Es iſt ſchon vortheilhaft, daß nur überhaupt dieſer Gegenſatz aufgeſtellt wird. Denn obgleich in unſerm Wiſſen ſelbſt beides, Form und Materie, innigſt vereinigt ſind, ſo iſt doch klar, daß die Philoſophie dieſe Vereinigung hypothetiſch aufhebt, um ſie erklären zu können; und ebenſo offenbar iſt, daß alle philoſophiſchen Syſteme, von den älteſten Zeiten an, Form und Materie als die beiden Extreme unſers Wiſſens betrachtet haben.

Man fand bald, daß die Materie das letzte Subſtrat aller unſerer Erklärungen ſey. Man that alſo darauf Verzicht, dem Urſprung der Materie ſelbſt nachzuforſchen. Aber man bemerkte noch außerdem an den Dingen etwas, was man nicht mehr aus der Materie ſelbſt erklären konnte, und welches zu erklären man ſich doch gedrungen fühlte (daß z. B. Erſcheinungen regelmäßig auf einander folgen, daß in einzelnen Dingen Zweckmäßigkeit ſey, daß das ganze Syſtem der Außenwelt durch eine allgemeine Verknüpfung nach Mittel und Zweck zuſammenhänge). Aber dieſe Beſtimmungen hingen wieder ſo ſehr mit den Dingen ſelbſt zuſammen, daß man weder die Dinge ohne dieſe Beſtimmungen, noch dieſe Beſtimmungen ohne die Dinge zu denken vermochte. Wollte man daher jene aus dem Verſtande irgend eines höhern Weſens (z. B. des Weltbaumeiſters) erſt auf dieſe übergehen laſſen, ſo begriff man doch nicht, wie zwiſchen beiden dieſe unzertrennliche Verknüpfung entſtanden ſey, die durch keine ſpekulativen Künſte aufgelöst werden kann. Man ließ alſo die Dinge zugleich mit ihren Beſtimmungen aus dem ſchöpferiſchen Vermögen einer Gottheit hervorgehen; allein man begreift wohl, wie ein Weſen von ſchöpferiſchem Vermögen äußere Dinge ſich ſelbſt, nicht aber wie es dieſelben andern Weſen darzuſtellen vermag, oder mit andern Worten: wenn wir auch den Urſprung einer Welt außer uns begreifen, ſo begreifen wir doch nicht, wie die Vorſtellung dieſer Welt in uns gekommen ſey.

Der letzte Verſuch alſo mußte der ſeyn, zu erklären, nicht wie

äußere Dinge unabhängig von uns — (denn davon verſtehen wir nichts, weil ſie ſelbſt das letzte Subſtrat aller Erklärungen äußerer Begebenheiten ſind) — ſondern wie eine Vorſtellung von denſelben in uns entſtanden ſey?

Vorerſt muß die Frage beſtimmt ſeyn. Offenbar iſt, daß nicht nur die Möglichkeit einer Vorſtellung äußerer Dinge in uns, ſondern die Nothwendigkeit derſelben erklärt werden muß. Ferner nicht nur, wie wir uns einer Vorſtellung bewußt werden, ſondern auch, warum wir eben deßwegen genöthigt ſind, ſie auf einen äußern Gegenſtand zu beziehen. Denn wir halten ſelbſt unſre Erkenntniß nur inſofern für real, als ſie mit dem Gegenſtand übereinſtimmt. (Die alte Definition der Wahrheit: ſie iſt die abſolute Uebereinſtimmung des Gegenſtandes und des Erkennens, hätte längſt darauf führen können, daß der Gegenſtand ſelbſt nichts anderes iſt als unſer nothwendiges Erkennen). Denn in der Spekulation vermögen wir zwar beide zu trennen, in unſerm Wiſſen ſelbſt aber iſt ein abſolutes Zuſammentreffen beider, und in der Unfähigkeit ſelbſt, den Gegenſtand während der Vorſtellung von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand der Grund des Glaubens an eine Außenwelt.

Das Problem alſo iſt dieſes: die abſolute Uebereinſtimmung des Gegenſtandes und der Vorſtellung, des Seyns und Erkennens zu erklären. Nun iſt aber offenbar, daß, ſobald wir den Gegenſtand, als ein Ding außer uns, der Vorſtellung entgegenſetzen (und wir thun es, indem wir jene Frage aufwerfen), zwiſchen beiden gar keine unmittelbare Zuſammenſtimmung möglich iſt. Daher die Verſuche, Gegenſtand und Vorſtellung — durch Begriffe zu vermitteln, jenen als Urſache, dieſe als Wirkung zu betrachten. Allein mit allen dieſen Verſuchen erreichen wir nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung; denn das iſts, was wir vorausſetzen müſſen, und was der gemeine Verſtand in allen ſeinen Urtheilen von jeher vorausgeſetzt hat.

Es fragt ſich alſo: ob eine ſolche Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung überhaupt möglich ſey? Man findet ſehr leicht, daß

sie nur in Einem Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute, also zugleich das Vorstellende und das Vorgestellte, das Anschauende und das Angeschaute wäre. Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes finden wir also in uns selbst. Was sich allein unmittelbar, und dadurch erst alles andere, erkennt und versteht, ist das Ich in uns. Bei allem andern Objekt bin ich genöthigt zu fragen, wodurch das Seyn desselben mit meiner Vorstellung vermittelt werde? Ich aber bin ursprünglich nicht etwa für ein erkennendes Subjekt außer mir, wie die Materie, sondern für mich selbst da, in mir ist die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seyns. Da ich mich nicht anders kenne als durch mich selbst, so ist es widersinnig, vom Ich noch ein anderes Prädikat als das des Selbstbewußtseyns zu verlangen. Eben darin besteht das Wesen eines Geistes, daß er für sich kein anderes Prädikat hat als sich selbst.

Nur in der Selbstanschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand. Also müßte sich, um jene absolute Uebereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, worauf die Realität unseres ganzen Wissens beruht, darthun zu können, erweisen lassen, daß der Geist, indem er überhaupt Objekte anschaut, nur sich selbst anschaut. Läßt sich dieß erweisen, so ist die Realität unseres Wissens gesichert.

Es fragt sich, wie man das könne?

Vorerst ist nothwendig, daß man sich jenes Standpunktes bemächtige, auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeschautes und Anschauendes, identisch sind. Dieß kann nicht geschehen als vermöge einer freien Handlung.

Ferner: Geist heiße ich, was nur sein eignes Objekt ist[1]. Der

[1] Mancher ehrliche Mann, der gegen das Bisherige sonst nichts aufzubringen weiß, wird wenigstens das Wort Geist aufgreifen; die Kantianer (wenn sie diese Kritik ihrer Philosophie beurtheilen) werden den Stab über sie brechen, oder sie über Dinge in die Lehre nehmen, welche tief unter ihr liegen, z. B. daß sie dogmatisch verfahre, von dem Geist als Ding an sich spreche u. s. w. Deßwegen

Geiſt ſoll Objekt ſeyn für ſich ſelbſt, der doch inſofern nicht urſprünglich Objekt iſt, ſondern abſolutes Subjekt, für welches alles (auch er ſelbſt) Objekt iſt. So muß es auch ſeyn. Was Objekt iſt, iſt etwas Todtes, Ruhendes, das keiner Handlung ſelbſtfähig, nur Gegenſtand des Handelns iſt. Der Geiſt aber kann nur in ſeinem Handeln aufgefaßt werden (wer dieß nicht vermag, von dem ſagt man eben deßwegen, daß er ohne Geiſt philoſophire); er iſt alſo nur im Werden, oder vielmehr er iſt ſelbſt nichts anders als ein ewiges Werden. (Daraus begreift man zum voraus das Fortſchreitende, Progreſſive unſeres Wiſſens, von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur). Der Geiſt alſo ſoll für ſich ſelbſt Objekt — nicht ſeyn, ſondern — werden. — Eben deßhalb beginnt alle Philoſophie mit That und Handlung, und eben deßwegen iſt der Geiſt nichts, das urſprünglich (an ſich) Objekt wäre. Er wird Objekt nur durch ſich ſelbſt, durch ſein eignes Handeln.

Was nun Objekt iſt (urſprünglich), iſt als ſolches nothwendig auch ein Endliches. Weil alſo der Geiſt nicht urſprünglich Objekt iſt, kann er nicht urſprünglich ſeiner Natur nach endlich ſeyn. — Alſo unendlich? Aber er iſt nur inſofern Geiſt, als er für ſich ſelbſt Objekt, d. h. inſofern er endlich wird. Alſo iſt er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden (für ſich ſelbſt) ohne unendlich zu ſeyn. Er iſt alſo keines von beiden, weder unendlich noch endlich, allein, ſondern in ihm iſt die urſprünglichſte Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit (eine neue Beſtimmung des geiſtigen Charakters).

Vom Unendlichen zum Endlichen — kein Uebergang! Dieß war ein Satz der älteſten Philoſophie. Frühere Philoſophen ſuchten ſich dieſen Uebergang wenigſtens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der allerälteſten Welt. Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien.

habe ich mehrmals wiederholt, Geiſt heiße mir, was für ſich ſelbſt, nicht für ein fremdes Weſen, alſo urſprünglich überhaupt kein Objekt, geſchweige ein Objekt an ſich iſt.

Erſt in ſpätern Zeitaltern verſuchten geiſtloſe Syſteme, Mittelglieder zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden. Es kann aber zwiſchen beiden kein Vor und kein Nach geben; dieß findet nur zwiſchen endlichen Dingen ſtatt. Das Daſeyn endlicher Dinge (alſo auch endlicher Vorſtellungen) läßt ſich nach Begriffen von Urſache und Wirkung gar nicht erklären. Mit der Einſicht in dieſen Satz beginnt erſt alle Philoſophie; denn ohne ſie haben wir nicht einmal ein Bedürfniß zu philoſophiren — ohne ſie iſt alles unſer Wiſſen bloße Empirie, Fortſchreiten von Urſache zu Wirkung. Endlichkeit und Unendlichkeit aber iſt nur im Seyn einer geiſtigen Natur urſprünglich vereinigt. In dieſer abſoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Weſen einer individuellen Natur (der Ichheit). Daß es ſo ſeyn müſſe, folgt aus der Möglichkeit des Selbſtbewußtſeyns, durch welches allein der Geiſt iſt, was er iſt. — Es iſt aber auch ein apagogiſcher Beweis davon möglich. Denn entweder ſind wir urſprünglich unendlich, ſo begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorſtellungen und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorſtellungen entſtanden iſt; ſind wir urſprünglich endlich, ſo iſt unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit vom Endlichen zu abſtrahiren, in uns gekommen iſt.

Ferner: Der Geiſt iſt alles nur durch ſich ſelbſt, durch ſein eignes Handeln. Alſo müßte es ihm urſprünglich entgegengeſetzte Handlungen, oder, wenn wir die bloße Form davon auffaſſen, entgegengeſetzte Handlungsweiſen geben, deren eine urſprünglich unendlich, die andere urſprünglich endlich wäre. Aber beide müßten ſich nur in ihrer wechſelſeitigen Beziehung aufeinander unterſcheiden laſſen.

So iſt es auch. Jene beiden Thätigkeiten ſind in mir urſprünglich vereinigt; dieſes aber weiß ich nur dadurch, daß ich beide in Einer Handlung zuſammenfaſſe. Dieſe Handlung heißt Anſchauung, deren Natur ich im vorigen Abſchnitte erklärt zu haben glaube. Mit der Anſchauung ſelbſt iſt das Bewußtſeyn noch nicht da, aber ohne ſie iſt auch kein Bewußtſeyn möglich. Erſt im Bewußtſeyn kann ich jene beiden Thätigkeiten unterſcheiden: die eine iſt poſitiver, die andere negativer Art, die eine erfüllt, die andere begrenzt eine Sphäre. Jene

wird vorgeſtellt als Thätigkeit nach außen, dieſe als Thätigkeit nach innen. Alles, was iſt (im eigentlichen Sinne des Worts iſt), iſt nur durch die Richtung auf ſich ſelbſt (dieß drückt ſich im todten Objekt, das nicht iſt, ſondern nur da iſt, durch die Anziehungskraft, und im Weltſyſtem durch die centripetale Tendenz der Weltkörper aus). Der Geiſt iſt alſo nur durch ſeine Richtung auf ſich ſelbſt, für ſich da, dadurch, daß er ſich ſelbſt in ſeiner Thätigkeit beſchränkt, oder vielmehr, der Geiſt iſt ſelbſt nichts anders als dieſe Thätigkeit und dieſe Beſchränkung, beide als gleichzeitig gedacht.

Indem der Geiſt ſich ſelbſt beſchränkt, iſt er zugleich thätig und leidend, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewußtſeyn unſerer Natur wäre, ſo muß jene abſolute Vereinigung von Thätigkeit und Leiden Charakter der individuellen Natur ſeyn.

Leiden iſt nichts anders als negative Thätigkeit. Ein abſolut-paſſives Weſen iſt ſchlechterdings Nichts (ein nihil privativum). — Unvermerkt ſind wir durch unſere Unterſuchungen auf das ſchwerſte Problem der Philoſophie geführt worden. In uns iſt keine Vorſtellung möglich ohne Leiden, aber ebenſowenig ohne Thätigkeit. Dieß haben alle Philoſophen eingeſehen. Es zeigt ſich nun, daß unſer Seyn und Weſen auf dieſer urſprünglichen Vereinigung von Thätigkeit und Leiden beruht, daß es daher zu unſerm Seyn und Weſen gehört, überhaupt vorzuſtellen, und, wie ſich künftig zeigen wird, auch dieſes beſtimmte Syſtem der Dinge vorzuſtellen. Und weil alles Endliche nur durch entgegengeſetzte Thätigkeiten begreiflich iſt, dieſe aber urſprünglich nur in einem Geiſte vereinigt ſind, ſo folgt von ſelbſt, daß alles äußere Daſeyn erſt aus der geiſtigen Natur entſpringt und hervorgeht.

Die Anſchauung faßt thätig zuſammen Thätigkeit und Leiden. Dieß ſetze ich aus dem vorigen Abſchnitte als bekannt voraus. Der Gegenſtand der Anſchauung iſt alſo nichts anders als der Geiſt ſelbſt in ſeiner Thätigkeit und ſeinem Leiden. Der Geiſt aber, indem er ſich ſelbſt anſchaut, kann ſich nicht zugleich von ſich ſelbſt unterſcheiden. Daher in der Anſchauung die abſolute Identität des Gegenſtandes und der

Vorſtellung (daher, wie ſich bald zeigen wird, der Glaube, daß in der Anſchauung allein Realität ſey; denn jetzt noch unterſcheidet der Geiſt nicht, was real und was nicht real iſt).

Wir wiſſen aber, daß wir Gegenſtand und Vorſtellung unterſcheiden können, denn von dieſer Unterſcheidung gingen wir aus. (Ohne ſie kein Bedürfniß zu philoſophiren). Um alſo Gegenſtand und Vorſtellung zu unterſcheiden, müſſen wir aus der Anſchauung heraustreten.

Dieß können wir nicht anders, als inwiefern wir vom Produkt unſrer Anſchauung abſtrahiren. (Dieß Vermögen zu abſtrahiren iſt bloß dadurch begreiflich, daß wir urſprünglich frei, d. h. vom Objekt unabhängig ſind. Ferner, da dieß Vermögen nur im Gegenſatz gegen das Objekt, d. h. praktiſch, geübt werden kann, ſo iſt klar, daß in Anſehung der Intenſität der Vorſtellungen zwiſchen verſchiedenen Subjekten ein Unterſchied möglich — auch daß theoretiſche und praktiſche Philoſophie urſprünglich gar nicht getrennt ſind; denn wir können gar nicht abſtrahiren, ohne frei zu handeln, und wir können nicht frei handeln, ohne zu abſtrahiren. Dieß wird bald noch deutlicher werden). Nämlich: wir können vom Produkt der Anſchauung nicht abſtrahiren, ohne frei zu handeln, d. h. ohne die urſprüngliche Handlungsweiſe (des Geiſtes) in der Anſchauung frei zu wiederholen; und umgekehrt, wir können dieſe Handlungsweiſe nicht frei wiederholen, ohne zugleich von ihrem Produkt zu abſtrahiren. Wir können alſo vom Produkt der Handlung nicht abſtrahiren, ohne es dem freien Handeln entgegenzuſetzen (d. h. ohne ihm Unabhängigkeit von unſerem Handeln, Selbſtdaſeyn zu geben); und umgekehrt, wir können das Produkt der Handlung unſerm Handeln nicht entgegenſetzen, ohne zugleich frei zu handeln (d. h. ohne von demſelben zu abſtrahiren). Jetzt erſt durch unſer Abſtrahiren wird das Produkt unſers Handelns Objekt.

Erſt durch mein freies Handeln, inſofern ihm ein Objekt entgegengeſetzt iſt, entſteht in mir Bewußtſeyn. Das Objekt iſt jetzt da, ſein Urſprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenſeits meines jetzigen Bewußtſeyns, es iſt da, ohne mein Zuthun. (Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus den Urſprung des

Objekts zu erklären). Ich kann in der Abstraktion nicht frei handeln, ohne das Objekt mir entgegenzusetzen, d. h. ohne mich von ihm abhängig zu fühlen. Das Objekt aber war ursprünglich nur in der Anschauung, von der Anschauung gar nicht verschieden. Ich kann also nicht frei abstrahiren, ohne mich in Ansehung der Anschauung gezwungen zu fühlen, und umgekehrt, ich kann mich in Ansehung der Anschauung nicht gezwungen fühlen, ohne zugleich frei zu abstrahiren.

Ich werde mir aber der Anschauung nicht bewußt, als indem ich von ihr abstrahire. Also kann ich mir der Anschauung nicht bewußt werden, ohne mich in Ansehung derselben gezwungen zu fühlen. Umgekehrt, ich kann mich in Ansehung des Objekts (der Anschauung) nicht gezwungen fühlen, ohne von ihm zu abstrahiren, d. h. ohne mich zugleich frei zu fühlen. Also werde ich mir auch meiner Freiheit bewußt, nur insofern ich mich in Ansehung des Objekts gezwungen fühle. — Kein Bewußtseyn des Objekts ohne Bewußtseyn der Freiheit, kein Bewußtseyn der Freiheit ohne Bewußtseyn des Objekts.

Indem ich die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes in der Anschauung frei wiederhole, d. h. indem ich abstrahire, entsteht Begriff. Ich kann aber nicht abstrahiren, ohne zugleich mit Bewußtseyn anzuschauen, und umgekehrt; also sind wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt.

Eben deßwegen aber, weil wir uns der freien Handlungsweise in der Anschauung nur bewußt werden im Gegensatz gegen das Produkt derselben (das Objekt), erscheint sie uns als etwas vom Gegenstand Abstrahirtes (Standpunkt des Empirismus), unerachtet der Gegenstand selbst nichts anderes ist als ein Produkt dieser Handlungsweise. Weil wir aber doch diese Handlungsweise frei wiederholen (weil wir z. B. Gestalten im Raume frei verzeichnen, weil die Einbildungskraft einen allgemeinen Umriß des Gegenstandes frei entwerfen kann), so erscheint uns diese Handlungsweise als etwas, das nur aus unserem Geiste hervorgeht, und das wir auf Dinge außer uns erst übertragen. (Standpunkt der formalen Philosophie).

Beide aber (Empiriſten und Formaliſten) werden ſich des Objekts nur bewußt im Gegenſatz gegen die freie Handlungsweiſe ihres Geiſtes; beide alſo ſtimmen auch darin überein, das Objekt ſey etwas von dieſer Handlungsweiſe Unabhängiges, unerachtet das Objekt ſelbſt nichts iſt als dieſe beſtimmte Handlungsweiſe.

Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegenſatz gegen die Anſchauung, der Anſchauung nur im Gegenſatz gegen den Begriff bewußt werden, ſo erſcheint uns der Begriff als abhängig von der Anſchauung, die Anſchauung als unabhängig vom Begriff, unerachtet beide urſprünglich (vor dem Bewußtſeyn) eins und daſſelbe ſind.

Eine Handlung, in Anſehung welcher wir uns frei fühlen, heißen wir ideal, eine ſolche, in Anſehung welcher wir uns gezwungen fühlen, real. Der Begriff erſcheint uns daher als ideal, die Anſchauung als real; aber beides nur in wechſelſeitiger Beziehung aufeinander; denn wir ſind uns weder des Begriffs ohne die Anſchauung, noch der Anſchauung ohne den Begriff bewußt.

Wer daher auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtſeyns ſteht, muß nothwendig behaupten: unſer Wiſſen ſey zum Theil ideal, zum Theil real; daraus wird ein abenteuerliches Syſtem entſtehen, das nie erklären kann, wie denn das Ideale real, oder das Reale ideal geworden ſey. — Wer ſich auf einen höhern Standpunkt erhebt, findet, daß urſprünglich zwiſchen Idealität und Realität kein Unterſchied iſt, daß alſo unſer Wiſſen nicht zum Theil, ſondern ganz und durchaus ideal und real zugleich ſey.

Urſprünglich iſt die Handlungsweiſe des Geiſtes und das Produkt dieſer Handlungsweiſe eins und daſſelbe. Wir können uns aber weder der Handlungsweiſe noch des Produkts derſelben bewußt werden, ohne jener dieſes, dieſem jene entgegenzuſetzen. Die Handlungsweiſe, abſtrahirt von ihrem Produkt, iſt rein formal, das Produkt, abſtrahirt von der Handlungsweiſe, durch die es entſtanden iſt, rein material.

Wer alſo nur vom Bewußtſeyn (als einer Thatſache) ausgeht, wird ein ungereimtes Syſtem aufſtellen, kraft deſſen unſer Wiſſen einestheils

aus gehaltloſen Formen, andrerſeits aus formenloſen Dingen wunderbarer Weiſe zuſammengeſetzt wird. — Kurz, ein ſolches Syſtem wird auf den Satz kommen, den wir oben (S. 363) als den Hauptſatz der neueſten Philoſophie aufgeſtellt haben:

„Die Form unſerer Erkenntniſſe kommt aus uns ſelbſt, die Materie wird uns von außen gegeben".

Wir, die wir wiſſen, daß urſprünglich Form und Materie eins ſind, daß wir beide unterſcheiden können, erſt nachdem beide durch eine und dieſelbe identiſche und untheilbare Handlung da ſind, kennen nur die einzige Alternative: entweder muß uns beides, Materie und Form, von außen gegeben, oder beides, Materie und Form, muß erſt aus uns werden und entſpringen.

Nehmen wir das Erſtere an, ſo iſt Materie etwas, das an ſich und urſprünglich wirklich iſt. Aber Materie iſt Materie, nur inſofern ſie Objekt (einer Anſchauung oder einer Handlung) iſt. Wäre ſie etwas an ſich ſelbſt, ſo müßte ſie auch etwas für ſich ſelbſt ſeyn; dieß iſt ſie aber nicht, denn ſie iſt überhaupt nur, inwiefern von einem Weſen außer ihr angeſchaut wird.

Geſetzt aber, ſie wäre etwas an ſich, obgleich es widerſinnig iſt, dieß nur zu ſagen, geſchweige dann zu denken, ſo könnten wir nicht einmal wiſſen, was ſie an ſich iſt. Wir müßten, um das zu wiſſen, die Materie ſelbſt ſeyn. Dann aber, wenn wir um dieſes Seyn nothwendig mit wüßten, wären wir Wir, — nicht Materie. Solange wir alſo Materie vorausſetzen, d. h. annehmen: ſie ſey etwas, das unſrer Erkenntniß vorangeht, verſtehen wir nicht einmal, was wir reden. Anſtatt alſo ferner unter unverſtändlichen Begriffen blind herum zu greifen, iſt es beſſer, zu fragen, was wir denn allein urſprünglich verſtehen, und verſtehen können? Urſprünglich aber verſtehen wir nur uns ſelbſt, und weil es nur zwei conſequente Syſteme gibt, eines, das die Materie zum Princip des Geiſtes, und das andere, welches den Geiſt zum Princip der Materie macht, ſo bleibt für uns, die wir uns ſelbſt verſtehen wollen, nichts anderes übrig als die Behauptung, daß nicht der Geiſt aus der Materie, ſondern die Materie aus dem

Geiſt geboren werde; — ein Satz, von welchem der Uebergang zur praktiſchen Philoſophie, zu welcher wir jetzt fortgehen, ſehr leicht gemacht werden kann[1].

[1] Hier folgte in der urſprünglichen Redaktion noch Folgendes:

Nachrede an die formalen Philoſophen.

Facturusne operae pretium sim? So muß man freilich ſich ſelbſt fragen, meine Herren, wenn man Ihnen über Ihre Philoſophie die Augen öffnen will. Indeß man läßt mit ſich traktiren. Hören Sie alſo nur Einen Vorſchlag an. — Wenn Sie anders Verleugnung genug gehabt haben, den voranſtehenden Aufſatz zu leſen, ſo ſehen Sie, daß Ihre Philoſophie uns ganz begreiflich iſt, daß wir ihren Urſprung jedermann verſtändlich darthun können; Sie müſſen ferner einräumen, daß, wer den andern widerlegen will, ihm den Urſprung ſeines Irrthums aufdecken muß. Den guten Willen uns zu widerlegen haben Sie nun bisher gezeigt, aber leider heißt es bei Ihnen, das Fleiſch (der Haß gegen die beſſere Philoſophie) iſt willig, aber der Geiſt (die Fähigkeit ihr zu ſchaden) iſt ſchwach. Indeß Eines können Sie doch thun. Verſuchen Sie einmal, dieſe verhaßte Philoſophie ihrem Urſprung nach begreiflich zu machen; ſuchen Sie die Quellen Ihrer Irrthümer auf, und beweiſen Sie dadurch, daß Sie auf einem höheren Standpunkte als Wir ſtehen. Bisher haben Sie über dieſe Philoſophie nur geſtaunt, ſie war Ihnen unbegreiflich, ein Ding aus einer andern Welt, ein Geſpenſt, für das Sie in allen Ihren Compendien keinen Namen fanden. Faſſen Sie Muth und gehen dem Ding näher zu Leibe. Zeigen Sie, welcher ſchrecklichen Verirrung es ſein Daſeyn verdankt. Wir werden von nun an gerne bei Ihnen in die Schule gehen, und die Lectionen, die Sie bisher nur den leeren Bänken gegeben haben, werden offene Ohren finden. Nehmen Sie auch dieſen Vorſchlag nicht an, ſo hat man das Recht, Sie öffentlich und vor aller Welt verloren zu geben.*

* Die Herren Herausgeber erinnern in einer Anmerkung zu dieſer Ueberſicht im 1. Heft (zur Einleitung) „daß, wenn der Verfaſſer Philoſophiſche Schriftſteller der Unlauterkeit beſchuldigte, ſie in dieſe Beſchuldigung nicht mit einſtimmen würden.“ Allein ich habe mich wohl gehütet, von einer Unlauterkeit Philoſophiſcher Schriftſteller zu ſprechen; S. 52 (347) iſt nur von der Unlauterkeit mancher Unterſuchungen die Rede. Der Unterſchied iſt groß. Eine Unterſuchung kann ſehr unlauter ſeyn (kann ſichtbar unter dem Einfluß des perſönlichen Haſſes, des Egoismus und des Eigennutzes geſtanden haben), ohne daß der Schriftſteller ſich deſſen bewußt iſt. Ich weiß, daß dieß nicht ſo ſeyn ſollte, und daß er in gewiſſer Rückſicht minder verächtlich iſt, wenn er mit Entſchluß und mit Bewußtſeyn ungerecht iſt. Die Beſchuldigung, daß manche Unterſuchungen, Beurtheilungen u. ſ. w. unlauter ſind, iſt mir nicht eigenthümlich; daſſelbe beſagen mehrere Aeußerungen deſſelben Hefts (z. B. über das Schickſal der Wiſſenſchaftslehre) — Manche Schriftſteller bekennen das ſelbſt, indem ſie explicite oder implicite ſagen, ſie wollen nicht hören, wollen nicht verſtehen, obgleich man wohl weiß, daß dieſes Nichtwollen (wie beim Fuchs in der Fabel) nur die Folge des Nichtkönnens iſt.

III.

Vorerinnerung.

Ich halte es wegen einiger Aeußerungen, die ich über die erſten Abſchnitte dieſer Abhandlung gehört habe, für nöthig zu erinnern, daß ich nie im Sinn hatte, wieder abzuſchreiben, was Kant geſchrieben hatte, noch zu wiſſen, was eigentlich Kant mit ſeiner Philoſophie gewollt habe, ſondern nur, was er meiner Einſicht nach wollen mußte, wenn ſeine Philoſophie in ſich ſelbſt zuſammenhängen ſollte.

Ich gehe jetzt zur praktiſchen Philoſophie über. Der gegenwärtige Abſchnitt ſoll nur den Uebergang von der theoretiſchen zur praktiſchen Philoſophie machen. Ich ſetze dabei Leſer voraus, die mit Kant[1] die Erwartung theilen, „es dereinſt bis zur Einſicht des ganzen reinen Vernunftvermögens bringen und alles (theoretiſche und praktiſche Philoſophie) aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniß der menſchlichen Vernunft iſt, die nur in einer vollſtändigen ſyſtematiſchen Einheit ihrer Erkenntniſſe völlige Zufriedenheit findet".

Zuſammenhang der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie. — Uebergang von der Natur zur Freiheit.

Die theoretiſche Philoſophie, ſagt man, ſoll die Realität des menſchlichen Wiſſens erweiſen. Alle Realität unſrer Erkenntniß aber beruht vorerſt darauf, daß es in ihr wenigſtens etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüſſe vermittelſt der Seele unmittelbar gegenwärtig ſey. Denn was wir durch Begriffe denken oder durch Schlüſſe hervorbringen, deſſen ſind wir uns auch als eines Produkts unſers Denkens und Schließens bewußt. Alles Denken und Schließen aber ſetzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erſchloſſen haben. Im Anerkennen dieſer Wirklichkeit ſind wir uns keiner Freiheit bewußt; wir ſind genöthigt ſie anzuerkennen, ſo gewiß, als wir uns ſelbſt anerkennen.

[1] Kritik der pr. V. S. 162.

Man kann uns dieſe Wirklichkeit nicht entreißen, ohne uns uns ſelbſt zu entreißen.

Nun fragt es ſich: wie es möglich ſey, daß irgend etwas Aeußeres und von der Seele ganz Verſchiedenes doch mit unſerem Innern ſo unmittelbar zuſammenhängen, ſo mit unſerem Ich gleichſam verwachſen ſeyn könne, daß man beide nicht trennen kann, ohne zugleich ihre gemeinſchaftliche Wurzel — das Bewußtſeyn unſrer ſelbſt — auszureißen?

Es gehört nichts dazu, als daß man dieſe Frage beſtimmt denke und von der Strenge ihrer Forderung nichts nachlaſſe, um die Antwort auf ſie zu finden.

Denn alle mißlungenen Verſuche ſie zu beantworten haben den gemeinſchaftlichen Fehler, daß ſie das, was allen Begriffen vorangeht, durch Begriffe zu erklären verſuchen; alle verrathen dieſelbe Unfähigkeit des Geiſtes, ſich vom diſcurſiven Denken loszureißen, und zum Unmittelbaren, das in ihm iſt, zu erheben.

Ich glaube nicht, daß leicht jemand leugnen werde, alle Zuverläſſigkeit unſeres Wiſſens beruhe auf der Unmittelbarkeit der Anſchauung. Die geiſtreichſten Philoſophen ſprechen von der Erkenntniß äußerer Dinge, als von einer Offenbarung, die uns geſchieht; nicht als ob ſie dadurch etwas zu erklären vermeinten, ſondern um anzudeuten, daß es überhaupt unmöglich ſey, den Zuſammenhang zwiſchen Gegenſtand und Vorſtellung durch verſtändliche Begriffe zu vermitteln; dieſelben nennen unſere Ueberzeugung von äußern Dingen einen Glauben, entweder, weil die Seele mit dem, was ſie glaubt, am unmittelbarſten umgeht, oder, um mit Einem Worte zu ſagen, daß jene Ueberzeugung eine wahrhaft blinde Gewißheit ſey, die nicht auf Schlüſſen (von der Urſache auf die Wirkung) oder überhaupt auf Beweiſen beruhe. Man ſieht auch nicht ein, wie irgend eine Annahme, die erſt durch Schlüſſe erzeugt wird, ſo in die Seele übergehen, ſo zum herrſchenden Princip des Thuns und des Lebens werden könne, als der Glaube an eine Außenwelt iſt.

Auf die Frage: woher das Unmittelbare, ebendeßwegen Unüberwindlichfeſte in unſrer Erkenntniß komme, ſind nur zwei Hauptantworten möglich.

Entweder ſagt man: Unſere Anſchauung iſt lediglich paſſiv, und von dieſer Paſſivität der Anſchauung eigentlich ſtammt die Nothwendigkeit, mit der wir uns äußere Dinge ſo und nicht anders vorſtellen. Die Vorſtellung iſt nichts anderes als das Produkt einer äußeren Einwirkung, oder beſſer, das Reſultat der Beziehungen, welche zwiſchen uns und dem Gegenſtande ſtattfinden.

Es iſt hier nicht der Ort, alles anzuführen, was gegen dieſe Meinung geſagt werden kann und bereits geſagt iſt. Alſo nur ſo viel:

Erſtens, die ganze Hypotheſe (denn mehr iſt es nicht) würde ſchon deßwegen nichts erklären, weil ſie höchſtens einen Eindruck auf unſere Receptivität begreiflich macht, nicht aber, daß wir einen wirklichen Gegenſtand anſchauen. Leugnen aber wird niemand, daß wir den äußeren Gegenſtand nicht bloß empfinden, ſondern daß wir eine Anſchauung von ihm haben. Nach dieſer Hypotheſe würde es ewig nur beim Eindruck bleiben; denn, wenn man ſagt, der Eindruck werde erſt auf den äußeren Gegenſtand (als ſeine Urſache) bezogen, und dadurch entſtehe die Vorſtellung des letztern, ſo bedenkt man nicht, daß wir uns im Zuſtande der Anſchauung keiner ſolchen Handlung, keines ſolchen Herausgehens aus uns ſelbſt, keines ſolchen Entgegenſetzens und Beziehens bewußt ſind, auch, daß die Gewißheit von der Gegenwart eines Gegenſtandes (der doch etwas vom Eindruck Verſchiedenes ſeyn muß) nicht auf einem ſo unſichern Schluſſe beruhen kann. Auf jeden Fall alſo müßte wenigſtens die Anſchauung als eine, obgleich durch den Eindruck veranlaßte, doch freie Handlung gedacht werden.

Nun iſt aber zweitens gewiß, daß die Urſache niemals zugleich iſt mit ihrer Wirkung. Zwiſchen beiden verfließt eine Zeit. Es muß alſo, wenn jene Annahme richtig iſt, eine Zeit geben, in welcher das Ding an ſich auf uns wirkt, und eine andere, in der wir uns dieſer Wirkung bewußt werden. Die erſte liegt völlig außer uns, die zweite iſt in uns. Alſo müßten wir zwei von einander ganz verſchiedene, neben und außer einander gleichſam verfließende Zeitreihen annehmen; was ungereimt iſt.

Drittens iſt gewiß, daß die Wirkung nicht identiſch iſt mit ihrer

Urſache. Nun kann man aber leicht an das Bewußtſeyn eines jeden appelliren, ob nicht im Zuſtande der Anſchauung eine abſolute Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung ſey, ob er nicht ſich ſo verhalte, als ob der Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung gegenwärtig ſey, und ob er ſich nicht der Unterſcheidung beider nur als einer freien Handlung bewußt ſey. — Jener Glaube an urſprüngliche Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung iſt die Wurzel unſeres theoretiſchen und praktiſchen Verſtandes. Umgekehrt läßt es ſich hiſtoriſch erweiſen, daß die erſte Quelle alles Skepticismus die Meinung war, es gäbe einen urſprünglichen Gegenſtand außer uns, deſſen Wirkung die Vorſtellung ſey. Denn die Seele mag ſich gegen den Gegenſtand völlig leidend oder zum Theil thätig verhalten, ſo iſt gewiß, daß der Eindruck vom Gegenſtand verſchieden und durch die Receptivität der Seele ſchon modificirt ſeyn muß. Alſo muß der Gegenſtand, der auf uns wirkt, von dem, den wir anſchauen, völlig verſchieden ſeyn. Der geſunde Verſtand aber bleibt dem allem zum Trotz unverrückt bei ſeinem Glauben, der vorgeſtellte Gegenſtand ſey zugleich auch der Gegenſtand an ſich, und der Schulphiloſoph ſelbſt vergißt, ſobald er ins wirkliche Leben tritt, den ganzen Unterſchied zwiſchen Erſcheinungen und Dingen an ſich[1].

Zwiſchen der Urſache und ihrer Wirkung endlich findet nicht nur Continuität der Zeit, ſondern auch Continuität dem Raume nach ſtatt. Beides aber kann zwiſchen dem Gegenſtande und der Vorſtellung nicht gedacht werden. Denn, was iſt wohl das gemeinſchaftliche Medium, in welchem, ſo wie Körper und Körper im Raume, der Geiſt und das Objekt zuſammentreffen? Jede Erklärung, die man hievon gibt, iſt ihrem Urſprung nach transſcendent, d. h. ſie ſpringt aus einer Welt in die

[1] Der transſcendentale Idealismus, ſagt Kant, iſt empiriſcher Realismus, d. h. er behauptet, der vorgeſtellte Gegenſtand ſey zugleich auch der wirkliche. Dagegen iſt umgekehrt der transſcendentale Realismus empiriſcher Realismus, d. h. er muß behaupten, der wirkliche Gegenſtand ſey ein ganz anderer, als der, welchen wir vorſtellen. — Der gemeine Verſtand aber iſt ganz für den empiriſchen Realismus und braucht gegen den empiriſchen Idealismus beinahe keine andern als die leichteſten Waffen des Witzes und der Satire, die gegen den ſteifen Dogmatiker allerdings die vernünftigſten ſind.

andere, um ein Phänomen zu erklären, das doch nur in einer derſelben möglich iſt. Es ſey denn, daß man den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Materie aufhebe. Wollen wir unſere Zuflucht etwa zu den simulacris der Alten, oder zu den formis intentionalibus der Ariſtoteliker nehmen, die durch unſere Sinne, als durch offene Fenſter, in die Seele einziehen? Oder iſt die Seele, wie ein cylindriſcher Hohlſpiegel, der unförmliche Bilder als regelmäßige Figuren zurückſtrahlt? Für wen aber? Nur für ein Auge außer ihm. — Lieber alſo geſtänden wir, vom Urſprung der Vorſtellung nicht das geringſte zu wiſſen, als daß wir bei einer Hypotheſe beharrten, welche auf die ungereimteſten Analogieen führt. Ich fürchte, meine Leſer ſchon jetzt ermüdet zu haben, und gehe daher zur völlig entgegengeſetzten Theorie fort. Es iſt, kurz geſagt, dieſe:

In unſrer Erkenntniß iſt nichts Unmittelbares (eben deßwegen nichts Gewiſſes), wofern nicht die Vorſtellung zugleich Original und Copie, und unſer Wiſſen urſprünglich und durch ein Ideal und Real zugleich iſt. Der Gegenſtand iſt nichts anderes als unſere ſelbſteigne Syntheſis, und der Geiſt ſchaut in ihm nichts an als ſein eignes Produkt. Die Anſchauung iſt völlig thätig, eben deßwegen produktiv und unmittelbar.

Die Frage iſt: wie ſich eine ſolche unmittelbare und abſolut thätige Anſchauung denken laſſe. Es iſt leicht, Folgendes zu finden:

Was Materie, d. h. Objekt der äußeren Anſchauung iſt, mögen wir ins Unendliche fort analyſiren, mechaniſch oder chemiſch theilen, wir kommen nie weiter als bis zu Oberflächen von Körpern. Was an der Materie allein unzerſtörbar iſt, iſt die ihr inwohnende Kraft, welche ſich dem Gefühl durch Undurchdringlichkeit ankündigt. Aber dieſe Kraft iſt eine ſolche, die bloß nach außen geht, nur dem äußern Anſtoße entgegenwirkt — alſo keine in ſich ſelbſt zurückgehende Kraft. Nur eine in ſich ſelbſt zurückgehende Kraft ſchafft ſich ſelbſt ein Inneres. Daher der Materie kein Inneres zukommt. Das vorſtellende Weſen aber ſchaut eine innere Welt an. Dieß iſt nicht möglich als durch eine Thätigkeit, die ſich ſelbſt ihre Sphäre gibt, oder, mit andern Worten, in ſich ſelbſt zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in ſich ſelbſt

zurück, die nicht eben deßwegen und zugleich auch *nach außen* ginge. Es gibt keine Sphäre ohne Begrenzung, aber ebensowenig Begrenzung ohne Raum, der begrenzt wird.

Jene Eigenschaft der Seele also, wodurch sie (einer Selbstanschauung, d. h.) einer unmittelbaren Erkenntniß fähig wird, ist die *Duplicität ihrer Tendenz* nach innen und außen.

Indem diese beiden Tendenzen in ihr gleichsam sich *durchdringen*, entsteht ein Produkt, gleichsam *eine reale Construction der Seele selbst*. Dieses Produkt nun ist *in* ihr, ist von ihr nicht verschieden, ist ihr unmittelbar gegenwärtig, und *hier* eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und eben deßwegen alles Gewisse unsrer Erkenntniß.

Alle Anschauung ist also ursprünglich eine bloß *innere*. Dieß folgt nothwendig aus demjenigen, was wir allein von der Natur der Seele wissen und wissen können. Wenn man uns fragt, worin das Wesen des Geistes bestehe, so antworten wir: in der Tendenz sich selbst anzuschauen. Ueber diese Thätigkeit können wir mit unsern Erklärungen nicht hinaus. In ihr schon liegt die Synthesis des Idealen und Realen in unserem Wissen, durch sie allein kennt der Geist sich selbst, und er hat nur Eine Grenze des Wissens, *sich selbst*.

Es fragt sich aber: wodurch der *innere* Sinn ein *äußerer* werde. Die Antwort darauf ist folgende:

Durch die Tendenz zur Selbstanschauung begrenzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz aber ist *unendlich*, reproducirt ins Unendliche fort sich selbst. (Nur in dieser unendlichen Reproduktion seiner selbst dauert der Geist fort. Es wird sich bald zeigen, daß ohne diese Voraussetzung das ganze System unseres Geistes unerklärbar ist). Der Geist hat also ein nothwendiges Bestreben, sich in seinen widersprechenden Thätigkeiten anzuschauen. Dieß kann er nicht, ohne sie in Einem gemeinschaftlichen Produkte darzustellen, d. h. ohne sie *permanent* zu machen. Daher erscheinen sie auf dem Standpunkte des Bewußtseyns als *ruhende* Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, die nicht *selbst* thätig, nur dem äußern Anstoß *entgegen* wirken. — Die Materie ist nichts anderes als der *Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut*.

Jenes gemeinſchaftliche Produkt iſt nothwendig ein endliches. In der Handlung des Producirens erſt wird der Geiſt ſeiner Endlichkeit inne. Da er im Produciren völlig frei iſt, ſo kann der Grund ſeines beſchränkten Producirens nicht in ſeiner jetzigen Handlung liegen. In dieſer Handlung alſo beſchränkt er nicht ſich ſelbſt, er findet ſich beſchränkt, oder, was daſſelbe iſt, er fühlt ſich beſchränkt.

Dasjenige nun, was am Objekt das Produkt ſeines freien Handelns iſt, erſcheint ihm als die Sphäre, dasjenige, was ihn in jener Handlung des Producirens beſchränkt, als die Grenze des Objekts.

Dieſe Grenze des Producirens nun iſt auch die Grenze des innern und äußern Sinns. Die Sphäre ſeines Producirens ſchaut der Geiſt an als eine Größe im Raum, die Grenze dieſes Producirens als eine Größe in der Zeit. Die letztere findet er in ſich ſelbſt, oder mit andern Worten, er empfindet ſie. Jene aber ſchaut er an als außer ſich, als die Sphäre ſeiner freien, urſprünglich ſchrankenloſen Thätigkeit.

Hier alſo, wo zuerſt Raum und Zeit als verſchiedene Formen der Anſchauung ſich ſcheiden, ſcheidet ſich auch äußerer und innerer Sinn, und der äußere Sinn iſt ſoweit nichts anders als der begrenzte innere.

Was angeſchaut wird, hat eine Größe im Raum, was empfunden wird, eine Größe in der Zeit. Was nur eine Größe in der Zeit hat, heißen wir Qualität. Kein Menſch hat noch geglaubt, daß Farbe, Geſchmack, Geruch etwas im Raume ſeyen. Daher betrachtete man ſie frühzeitig als qualitates secundarias, d. h. als ſolche, die ihren Grund bloß in unſrer Empfindungsweiſe haben. Die Qualität der Objekte alſo iſt nichts als das urſprünglich Empfundene, d. h. die Grenze des freien Producirens. Nur durch ſeine Qualität iſt jedes einzelne Objekt dieſes beſtimmte Objekt. Und weil keine Erkenntniß real iſt, als inwiefern ſie Erkenntniß eines beſtimmten Objekts iſt, ſo haftet der ganze Glaube an Realität außer uns zuletzt an der urſprünglichen Empfindung, als ihrer erſten und tiefſten Wurzel.

In der Handlung der Anſchauung findet ſich der Geiſt als

beſchränkt. Die Grenze ſeines Producirens erſcheint ihm daher als zufällig (als bloßes Accidenz ſeiner Handlung), die Sphäre des Producirens aber, in der er nichts als ſeine eigene Handlungsweiſe anſchaut, als das Weſentliche ſeiner Handlung, als das Nothwendige (Subſtantielle).

In der Anſchauung endet der Geiſt den urſprünglichen Streit entgegengeſetzter Thätigkeiten dadurch, daß er ſie in einem gemeinſchaftlichen Produkte darſtellt. Der Geiſt ruht gleichſam in der Anſchauung, und die Empfindung hält ihn ans Objekt gefeſſelt.

Aus dieſer erſten Anſchauung nun würde der Geiſt nie heraustreten, er würde an der urſprünglichſten Empfindung unverrückt haften, es wäre in ihm ein ewiger Stillſtand, kein Fortgang von Vorſtellung zu Vorſtellung, kein Reichthum, keine Mannigfaltigkeit der äußeren Anſchauung, wofern nicht ſeine urſprüngliche Thätigkeit eine Tendenz nach dem Unendlichen wäre und ins Unendliche fort ſich ſelbſt reproducirte. Wir werden alſo behaupten müſſen, vermöge jener urſprünglichen Thätigkeit ſey der Geiſt continuirlich beſtrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengeſetzten Thätigkeit, ſich in dieſem Beſtreben ſelbſt anzuſchauen. Wir werden daher die Seele denken als eine Thätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen continuirlich beſtrebt iſt. Es iſt, als ob in ihr eine Unendlichkeit concentrirt wäre, die ſie außer ſich darzuſtellen genöthigt iſt. Dieß läßt ſich nicht weiter erklären, als aus dem ſteten Beſtreben des Geiſtes, für ſich ſelbſt endlich, d. h. ſeiner ſelbſt bewußt zu werden.

Alle Handlungen des Geiſtes alſo gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzuſtellen. Das Ziel aller dieſer Handlungen iſt das Selbſtbewußtſeyn, und die Geſchichte dieſer Handlungen iſt nichts anderes als die Geſchichte des Selbſtbewußtſeyns.

Jede Handlung der Seele iſt auch ein beſtimmter Zuſtand der Seele. Die Geſchichte des menſchlichen Geiſtes alſo wird nichts anderes ſeyn als die Geſchichte der verſchiedenen Zuſtände, durch welche hindurch er allmählich zur Anſchauung ſeiner ſelbſt, zum reinen Selbſtbewußtſeyn, gelangt.

Es ist aber kein Zustand in der Seele, noch irgend eine Handlung, die sie nicht selbst anschaute. Denn ihr Bestreben sich selbst anzuschauen ist unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieses Bestrebens reproducirt sie ins Unendliche fort sich selbst.

Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigne, sich entwickelnde Natur. Ihre Natur aber ist nichts anderes als jener oft angezeigte Widerstreit, den sie in bestimmten Objekten darstellt. So bezeichnet sie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtseyn gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden.

Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewußtseyn, begleitet haben. Wir werden ihm von Vorstellung zu Vorstellung, von Produkt zu Produkt bis dahin folgen, wo er zuerst von allem Produkt sich losreißt, sich selbst in seinem reinen Thun ergreift, und nun nichts weiter anschaut als sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit.

Diese Entdeckung ist für unsern gegenwärtigen Zweck von großer Wichtigkeit. Wir suchen den Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Nun ist das Princip aller Philosophie das Selbstbewußtseyn. Durch dasselbe ist der ganze Umkreis des Geistes beschrieben, denn in allen seinen Handlungen strebt er nach Selbstbewußtseyn. In der Aufeinanderfolge dieser Handlungen werden wir also zuverlässig auch eine Handlung finden, in welcher theoretische und praktische Philosophie aneinander grenzen und miteinander zusammenhangen.

Da diese Eine Handlung die beiden Welten umfaßt, zwischen welchen unsere Philosophie getheilt ist, so können wir zum voraus wissen, daß sie die höchste Handlung des menschlichen Geistes seyn wird. Dieß vorausgesetzt, laßt uns die angetretene Bahn verfolgen.

* * *

Wir verließen den Geist im Zustande der Anschauung und Empfindung. Soll seine Thätigkeit nicht in der ersten Anschauung erlöschen, so muß sie sich selbst wieder herstellen. Die Seele wird also vorerst ein

Beſtreben äußern, ſich vom gegenwärtigen Eindruck loszumachen. Durch dieſes Streben entſteht ihr die Zeit, als eine (obgleich nur nach Einer Richtung) ausgedehnte Größe; das gegenwärtige Objekt tritt in einen vergangenen Moment, daher wir es im erſten Bewußtſeyn als ein Zufälliges finden, das ohne unſer Zuthun da iſt. Unſer ganzes Daſeyn aber hängt an unſrer Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit aber äußert ſich in beſtändigen Produktionen. Daher iſt in uns ein nothwendiges Beſtreben die Continuität der Vorſtellungen zu erhalten, d. h. ein ewiges Produciren. Indem die Seele vom Gegenwärtigen ſich loswindet, geht ſie nothwendig zugleich auf ein Künftiges. Alſo iſt in unſern Vorſtellungen eine Succeſſion, an welcher unſer eignes Daſeyn ſich erhält. Keine Vorſtellung iſt in der Seele ſtehend, ſondern, da ſie nichts anderes als eine Thätigkeit der Seele iſt, continuirlich und gleichſam fließend. Von ſelbſt alſo bringt jede Vorſtellung, d. h. jede nothwendige Thätigkeit der Seele, eine neue hervor. Es iſt, als ob die Seele in jedem einzelnen Moment ein Unendliches darzuſtellen beſtrebt wäre; da ſie dieß nicht vermag, ſo ſtrebt ſie nothwendig über jede Gegenwart hinaus, um das Unendliche wenigſtens ſucceſſiv, in der Zeit, darzuſtellen. Die Seele bringt alſo unaufhörlich die Vorſtellung eines Univerſums hervor, obgleich ſie es in keinem einzelnen Momente darzuſtellen vermag. Sie würde dieß aber nicht thun, wenn ſie nicht in jedem Momente ein Gefühl ihres Beſchränktſeyns hätte, und, was damit verbunden iſt, ein nothwendiges Beſtreben dagegen äußerte. Eben deßwegen aber iſt ſie vorerſt ſelbſt nichts anderes als ein Strom von Vorſtellungen. Denn nur in dem continuirlichen Uebergang von Urſache zu Wirkung dauert ſie fort, und es iſt nicht mehr ein einzelnes Objekt, ſondern eine nothwendige Reihe aufeinander folgender Erſcheinungen, in welchem ſich der Geiſt befangen fühlt.

Daß aber auf jede Urſache ihre Wirkung folgt, und jede Wirkung hinwiederum zur Urſache wird, daß ſomit die Succeſſion unſerer Vorſtellungen endlos, der gegenwärtige Augenblick der zuverläſſige Bürge des künftigen iſt (praesens gravidum futuro), verräth eine urſprüngliche Thätigkeit der Seele, die nach nichts ſo ſehr beſtrebt iſt als nach

Erhaltung ihrer ſelbſt; — woraus folgt, daß die Seele in ſich ſelbſt ihre Fortdauer und die Gewißheit ihrer Exiſtenz trägt, daß ſie alſo eine ununterdrückbare, ſich ſelbſt ins Unendliche wiederherſtellende Thätigkeit iſt.

Indem der Geiſt ſich vom Gegenwärtigen loszuwinden beſtrebt iſt, wird es in dieſem Handeln und durch dieſes Handeln ein Vergangenes. Das Vergangene aber iſt nur im Begriff gegenwärtig. Die Seele aber, deren produktive Thätigkeit unendlich iſt, ſtrebt unaufhörlich nach dem Wirklichen, und darum iſt in ihr ein ſteter Fortgang von Begriff zu Anſchauung, von Anſchauung zu Begriff, vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen. Indem die Seele von Vorſtellung zu Vorſtellung fortgeht, gewinnt die Zeit (anfänglich ein bloßer Punkt) Ausdehnung, der Raum aber (anfänglich ſchrankenlos) wird thätig begrenzt. Eine Thätigkeit aber, welche zugleich den Raum begrenzt und die Zeit ausdehnt, erſcheint äußerlich als Bewegung. Alſo iſt Bewegung (als Gemeinſames aus Zeit und Raum) dasjenige, was der inneren Succeſſion der Vorſtellungen äußerlich entſpricht, und da der innere Sinn nothwendig ein äußerer wird, ſo wird die Seele die Succeſſion ihrer Vorſtellungen außer ſich nothwendig als Bewegung anſchauen. Die Bewegung aber iſt nothwendig beſtimmt, d. h. der bewegte Körper durchläuft einen beſtimmten Raum. Der Raum aber iſt allein beſtimmt durch die Zeit. (Die Zeit iſt das allerurſprünglichſte Maß des Raums). Das urſprünglichſte Schema der Bewegung alſo iſt die Linie, d. h. ein fließender Punkt.

Die bloße Succeſſion der Vorſtellungen, äußerlich angeſchaut, gibt den Begriff der mechaniſchen Bewegung.

Aber die Seele ſoll nicht nur dieſe Succeſſion, ſondern ſie ſoll ſich ſelbſt in dieſer Succeſſion, und (weil ſie nur ihre Thätigkeit anſchaut) ſich ſelbſt als thätig in dieſer Succeſſion anſchauen. Thätig aber iſt ſie in dieſer Succeſſion nur, inſofern ſie producirt, und durch dieſes unendliche Produciren die Succeſſion der Vorſtellungen unterhält. Sie ſoll alſo ſich ſelbſt in ihrem Produciren, in ihrem ſelbſtthätigen Uebergehen von Urſache zu Wirkung anſchauen. Sie ſchaut ſich

aber überhaupt nicht an, ohne ſich in einem Objekt darzuſtellen. Sie wird alſo ſich ſelbſt als ein Objekt anſchauen, in welchem produktive Kraft iſt.

Inſofern ſie ihre eignen Vorſtellungen producirt, inſofern iſt ſie von ſich ſelbſt wechſelſeitig Urſache und Wirkung. Sie wird ſich alſo als ein Objekt anſchauen, das von ſich ſelbſt wechſelſeitig Urſache und Wirkung iſt, oder, was daſſelbe iſt, als eine ſich ſelbſt organiſirende Natur.

Es iſt hier der Ort nicht, den Begriff der Organiſation umſtändlicher zu entwickeln. Was aber hier bemerkt werden muß, iſt Folgendes:

Iſt der menſchliche Geiſt eine ſich ſelbſt organiſirende Natur, ſo kommt nichts von außen, mechaniſch, in ihn hinein; was in ihm iſt, das hat er von innen heraus, nach einem innern Princip ſich angebildet. Alles ſtrebt daher in ihm zum Syſtem, d. h. zur abſoluten Zweckmäßigkeit.

Alles aber, was abſolut zweckmäßig iſt, iſt in ſich ſelbſt ganz und vollendet. Es trägt in ſich ſelbſt Urſprung und Endzweck ſeines Daſeyns. Eben dieſes aber iſt der urſprüngliche Charakter des Geiſtes. Er iſt durch ſich ſelbſt zur Endlichkeit beſtimmt, conſtruirt ſich ſelbſt, producirt ins Unendliche fort ſich ſelbſt, und iſt ſo ſeines eignen Daſeyns Anfang und Ende.

Im Zweckmäßigen durchdringt ſich Form und Materie, Begriff und Anſchauung. Eben dieß iſt der Charakter des Geiſtes, in welchem Ideales und Reales abſolut vereinigt iſt. Daher iſt in jeder Organiſation etwas Symboliſches, und jede Pflanze iſt, ſo zu ſagen, der verſchlungene Zug der Seele.

Da in unſerem Geiſte ein unendliches Beſtreben iſt ſich ſelbſt zu organiſiren, ſo muß auch in der äußern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organiſation ſich offenbaren. So iſt es wirklich. Das Weltſyſtem iſt eine Art von Organiſation, das ſich von einem gemeinſchaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemiſchen Materie ſind ſchon jenſeits der Grenzen des bloß Mechaniſchen. Selbſt rohe Materien, die ſich aus einem gemeinſchaftlichen Medium ſcheiden, ſchießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert ſich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermeſſen ſelbſt das gewaffnete

Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sie durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unsers Geistes, auszudrücken bestrebt ist.

Es ist keine Organisation denkbar ohne produktive Kraft. Ich möchte wissen, wie eine solche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieselbe als ein Ding an sich annehmen. Es ist hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu seyn. An dem, was täglich und vor unsern Augen geschieht, ist kein Zweifel möglich. Es ist produktive Kraft in Dingen außer uns. Eine solche Kraft aber ist nur die Kraft eines Geistes. Also können jene Dinge keine Dinge an sich — können nicht durch sich selbst wirklich seyn. Sie können nur Geschöpfe, nur Produkte eines Geistes seyn.

Die Stufenfolge der Organisationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine produktive Kraft, die erst allmählich sich zur vollen Freiheit entwickelt. Der Geist soll sich selbst in der Succession seiner Vorstellungen anschauen. Dieß kann er nicht, ohne jene Succession zu fixiren, d. h. sie in Ruhe darzustellen. Daher ist alles Organische aus der Reihe von Ursachen und Wirkungen gleichsam hinweggenommen. Jede Organisation ist eine vereinigte Welt (nach Leibniz eine verworrene Vorstellung der Welt). Es ist ein ewiges Urbild, das in jeder Pflanze ausgedrückt ist; denn, so weit wir zurückgehen, finden wir, daß sie nur aus sich selbst entsteht und in sich selbst zurückkehrt. Nur die Materie, in der es ausgedrückt ist, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die Form der Organisation aber (ihr Begriff selbst) ist unzerstörbar.

Aber der Geiſt, indem er die Succeſſion der Vorſtellungen fixirt, ſchaut ſich zwar in ſeinem produktiven Vermögen, nicht aber in der Thätigkeit des Producirens an. Nun iſt dasjenige, was der innern Succeſſion der Vorſtellungen äußerlich entſpricht, Bewegung. Jene Succeſſion der Vorſtellungen aber, in welcher der Geiſt ſich ſelbſt als thätig anſchauen ſoll, wird durch ein Princip innerer Thätigkeit unterhalten. Soll er alſo ſich ſelbſt als thätig in der Succeſſion ſeiner Vorſtellungen anſchauen, ſo muß er ſich als ein Objekt anſchauen, das ein inneres Princip der Bewegung in ſich ſelbſt hat. Ein ſolches Weſen heißt lebendig.

Es iſt alſo nothwendig Leben in der Natur. So wie es eine Stufenfolge der Organiſation gibt, ſo wird es auch eine Stufenfolge des Lebens geben. Nur allmählich nähert ſich der Geiſt ſich ſelbſt an. Es iſt nothwendig, daß er ſich ſelbſt äußerlich, und zwar als organiſirte, belebte Materie erſcheine. Denn nur das Leben iſt das ſichtbare Analogen des geiſtigen Seyns. So wie der Geiſt nur in der Continuität ſeiner Vorſtellungen fortdauert, ſo das Lebendige nur in der Continuität ſeiner innern Bewegungen. Wäre nicht in uns ein ſteter Uebergang von Vorſtellung zu Vorſtellung, ſo würde die geiſtige Thätigkeit erlöſchen; wäre im Körper nicht ein ſtetes Eingreifen einer Funktion in die andere, ein ſtetes Reproduciren der einen durch die andere, ein immer wieder hergeſtelltes, immer wieder geſtörtes Gleichgewicht der Kräfte, ſo würde das Leben aufhören[1]. Alles am Menſchen trägt den

[1] Wer die neueſten Unterſuchungen über den Urſprung und das Princip des thieriſchen Lebens kennt, den kann es unmöglich befremden zu hören, daß noch nichts darüber ausgemacht ſey, daß man eine ganz neue Unterſuchung der Sache von vorne an unternehmen wolle. Was die Fortſchritte dieſer Unterſuchungen am meiſten aufhält, iſt der herrſchende Begriff der Lebenskraft, einer wahrhaften qualitas occulta. — Der oben aufgeſtellte Begriff des Lebens läßt ſich auf die Phänomene des Lebens gar leicht anwenden. Wenn es z. B. beſtätigt wird, daß die beiden elektriſchen Materien aus der Luft abſtammen, ſo läßt ſich leicht denken, daß nach der verſchiedenen Art, wie, und der verſchiedenen Beſchaffenheit der Körper, wodurch dieſe Scheidung bewirkt wird, auch verſchiedene poſitive und negative Materien (nach Analogie der elektriſchen) entſtehen können, welche (wahrſcheinlich durch die Reſpiration erzeugt) durch ihren ſteten Conflikt das Leben unterhalten können.

Charakter der Freiheit. Er iſt durchaus ein Weſen, das die todte Natur ihrer Vormundſchaft entlaſſen und der Gefahr ſeiner eigenen (unter ſich ſtreitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer iſt eine immer wiederkehrende, immer neubeſtandene Gefahr, eine Gefahr, in die er ſich durch eignen Impuls begibt, und aus der er ſich ſelbſt wieder rettet.

Aber der Geiſt ſoll nicht die belebte Materie, ſondern er ſoll in der belebten Materie ſich ſelbſt anſchauen. Er ſelbſt aber unterſcheidet ſich nur durch ſein Inneres, durch die Thätigkeit in ſeinen Vorſtellungen. Alſo muß dieſer Körper in jedem einzelnen Moment der getreue Abdruck ſeines innern Zuſtandes ſeyn. Jede Vorſtellung des Geiſtes wird ſich im Körper gleichſam malen (das äußere Objekt malt ſich durch das Licht im Auge, die Bewegungen bilden ſich durch das Medium der Luft im Ohre gleichſam ab u. ſ. w.), jede innere Bewegung muß der Körper äußerlich nachahmen und gleichſam abbilden. Daher der Menſch das einzige Weſen, das Phyſiognomie hat. Je näher dem Menſchen das Thier, deſto näher auch der Phyſiognomie u. ſ. w[1].

Wenn aber der Körper der getreue Abdruck der Seele iſt, ſo fallen beide in Einer Anſchauung zuſammen, der Geiſt verliert ſich in der Materie, es iſt keine Unterſcheidung beider möglich. Doch ſoll der Geiſt in ſeinem Produkte nur ſich ſelbſt anſchauen, d. h. er ſoll ſich ſelbſt von ſeinem Produkte unterſcheiden. Man fragt, wie dieß möglich ſey?

In ſeinem Körper vereinigt und ſammelt der Geiſt gleichſam

[1] Der craſſe Realismus hat die erſten und einfachſten Erfahrungen für ſich. Wir ſehen nur dadurch, daß das Licht unſere Augen rührt u. ſ. w. — Aber was iſt denn das Licht ſelbſt? Wiederum ein Objekt! — Und was iſt das Auge anderes als der Spiegel der Dinge? Der Spiegel aber ſieht nicht ſich ſelbſt, er reflektirt, aber für ein Auge außer ihm. Daß der Körper der Spiegel des Univerſums iſt, muß ſelbſt erſt im Syſtem der Philoſophie abgeleitet werden, und der Idealismus ſelbſt führt auf einen Standpunkt, von welchem aus der Satz wahr wird, daß alle Vorſtellungen in uns durch Einwirkung äußerer Dinge entſtehen. — Und zu welcher Welt gehört denn der Körper? Gehört er nicht zur objektiven Welt, d. h. ſelbſt nur zum Syſtem unſerer nothwendigen Vorſtellungen?

die Elemente der Welt. Er zieht dadurch ſelbſt die Grenze ſeines Producirens, indem er die ganze Sphäre ſeiner möglichen Handlungen in einer verkleinerten Welt anſchaut, die er durchdringt und deren Bewegungen er durch ſeine Vorſtellungen regiert. Daß aber dieſer Körper ſein Körper iſt und durch ſeine Vorſtellungen regiert wird, weiß er nur dadurch, daß er dieſer Vorſtellung, unabhängig von der Bewegung, die ihr im Körper entſpricht, bewußt werde. Es fragt ſich, wie der Geiſt ſich einer Vorſtellung, als ſolcher, bewußt werde?

Wir haben den Geiſt durch die ganze Stufenfolge ſeiner Produktionen verfolgt. Es ſollte erklärt werden, wie er ſeiner ſelbſt unmittelbar bewußt werde, ſich ſelbſt unmittelbar anſchaue. Da er reine Thätigkeit iſt, ſo konnte er ſich nur in ſeiner Thätigkeit anſchauen. Sollte er ſich ſelbſt in ſeiner Thätigkeit anſchauen, ſo mußte er handeln. Dieſes urſprüngliche Handeln war nothwendig ein Handeln auf ſich ſelbſt, denn für den Geiſt iſt bis jetzt nichts da, als er ſelbſt. Durch dieſes Handeln auf ſich ſelbſt entſtand ihm eine Welt von Produkten. Aber er ſollte nicht dieſe Produkte, ſondern in dieſen Produkten ſich ſelbſt, d. h. ſeine Thätigkeit anſchauen. Dieß iſt nicht möglich, als wenn er die Handlung, wodurch ihm das Produkt entſteht, vom Produkt ſelbſt, oder, was daſſelbe iſt, ſeine Thätigkeit in der Vorſtellung vom Objekt der Vorſtellung abſondert. Es fragt ſich, wie dieß geſchehe?

Wenn alle unſere Erkenntniß lediglich empiriſch wäre, ſo würden wir nie aus der bloßen Anſchauung heraustreten. Urſprünglich aber iſt unſer Wiſſen bloß empiriſch. Daß wir das Objekt der Anſchauung von ihr ſelbſt, das Produkt von der Handlung, wodurch es entſteht, unterſcheiden, muß daher eine ſpätere Handlung des Geiſtes ſeyn.

Ohne dieſelbe würden wir zwar alle Gegenſtände im Raum, den Raum ſelbſt aber doch nur in uns anſchauen. Denn da das Bewußtſeyn etwas abſolut Inneres iſt, zwiſchen welchem und äußern Dingen

keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, so sehen wir uns genöthigt zu behaupten, daß wir die Dinge ursprünglich gar nicht außer uns, oder, wie einige gelehrt haben, in Gott, sondern daß wir sie lediglich in uns selbst anschauen. Ist dieß, so scheint zwischen innerer und äußerer Welt keine Trennung möglich. Der äußere Sinn also wird sich völlig in den innern auflösen. Und weil Inneres nur im Gegensatz gegen Aeußeres unterschieden wird, so wird mit der äußern Welt auch die innere unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer frei in sich selbst zurückgehenden Thätigkeit schließt sich die innere Welt auf. Unsere Thätigkeit aber, da sie nicht aus sich selbst herausginge, würde auch nicht frei in sich selbst zurückkehren. Sie wäre völlig in sich selbst verschlossen, in sich selbst gleichsam verloren.

Wir können diese Behauptung durch den Zustand erläutern, in welchem sich die Seele während des Schlafs befindet. Da sie eine continuirliche Thätigkeit ist, so können wir nicht glauben, daß sie in diesem Zustande aufhöre, thätig zu seyn, d. h. Vorstellungen zu produciren. Weil aber die Seele vom Körper verlassen ist, weil somit alle Beziehung auf einen äußern Raum unmöglich wird, so schaut die Seele in diesem Zustande alles nur in sich selbst an, es kommt in ihr nicht zum Begriff, noch zum Urtheil, und eben deßwegen auch nicht zur Erinnerung der gehabten Vorstellungen, kurz, die Seele scheint zugleich mit dem Körper zu schlafen.

In dem Mittelzustand zwischen Schlaf und Wachen wird die Seele in ihrer natürlichen Thätigkeit durch die halbwache Einbildungskraft gestört; daraus entsteht das Träumen, in welchem sie zwar mit Bewußtseyn, aber alles in der größten Verworrenheit anschaut. Die Gegenstände schweben in diesem Zustande gleichsam in einer Zwischenwelt, und die Seele, obgleich sie oft urtheilt, daß sie träumt, vermag doch nicht ihre Vorstellungen zu berichtigen, weil sie nicht im Stande ist sich völlig von ihrem Gegenstande loszureißen.

Es ist also nicht möglich, daß alle Thätigkeit des Geistes in der Anschauung erlösche, denn sonst würden wir uns auch nicht einmal dieser Anschauung bewußt werden. Die Frage ist nur, ob sich in unserer

innern Erfahrung irgend ein Produkt einer ſolchen Thätigkeit vorfinde, die über die Anſchauung hinausreicht.

Daß im Zuſtand der Anſchauung Vorſtellung und Objekt eins und daſſelbe ſeyen, muß (nach dem Obigen) eingeräumt werden. Gleichwohl trennen wir beide, indem wir von dieſer Trennung reden. Da ſie aber in uns nothwendig vereinigt ſind, ſo können ſie nicht real, ſondern nur ideal, in Gedanken, getrennt werden. Es fragt ſich aber, wie in uns der Gedanke möglich ſey.

Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu erinnern, daß der Gedanke unmöglich unſere urſprüngliche Thätigkeit ſeyn kann, denn er folgt erſt der Anſchauung, und er bedarf zu ſeiner Erklärung ſelbſt noch eines höhern Princips, aus dem er (wie Minerva aus dem Haupte Jupiters) entſpringt. Ohne eine urſprüngliche Energie des Geiſtes iſt keine Freiheit des Gedankens, ohne Freiheit des Gedankens keine Unterſcheidung des Gegenſtandes und der Vorſtellung, ohne dieſe weder Bewußtſeyn, noch Philoſophie, die eben von jener Unterſcheidung ausgeht.

Es iſt in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geiſtes in der Anſchauung frei zu wiederholen, und das Nothwendige vom Zufälligen in derſelben zu unterſcheiden. Ohne dieſe Unterſcheidung wäre alle unſere Erkenntniß lediglich empiriſch. Es iſt alſo das Vermögen der Begriffe a priori, was uns fähig macht, den Zuſtand der blinden Anſchauung zu verlaſſen. Dieſe Begriffe aber ſind ſelbſt nichts anderes, als urſprüngliche Anſchauungsweiſen des Geiſtes. Als Begriffe ſind ſie daher nur da, inſofern wir begreifen, d. h. inſofern wir abſtrahiren, alſo nicht uns angeboren (denn was angeboren iſt, iſt ohne unſer Zuthun da). — Die Seele kann nicht ein beſonderes Ding ſeyn, dem beſtimmte Ideen erſt eingepflanzt worden; denn abſtrahirt von ihren Ideen iſt ſie ſelbſt Nichts. Nicht alſo ihre Idee ſind ihr, ſondern ſie iſt ſich ſelbſt angeboren. Wer aber unfähig iſt, den Geiſt in ſeiner Thätigkeit, in ſeinem Handeln, aufzufaſſen, wer alſo nichts von ihm kennt, als was er von ihm abſtrahirt hat, dem erſcheinen dieſe urſprünglichen Handlungen des Geiſtes, durch welche er erſt zum Bewußtſeyn gelangt, als bloße formale Anlagen, die erſt durch äußern Anſtoß

entwickelt werden, der Geiſt ſelbſt aber als etwas Ruhendes, in dem man nichts unterſcheiden kann, als ein urſprüngliches Vermögen zu handeln. Ein ſolches ruhendes Vermögen des Geiſtes aber iſt ein wahrhaftes Unding, das nirgends als in den Abſtraktionen der Philoſophen wirklich iſt.

Der Geiſt ſoll ſeiner ſelbſt in ſeinem reinen Handeln bewußt werden. Der Begriff aber iſt nur die nachgeahmte Anſchauung. Alſo wird der Begriff mit der Anſchauung in Einem Bewußtſeyn zuſammenfallen. Alſo reicht der Begriff allein noch nicht hin, ein reines Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes zu erklären.

Auch dem Thier, das in einem beſtändigen Stupor begriffen iſt, kann man Begriff ſo wenig als Anſchauung abſprechen. Was aber dem Thier (und dem Menſchen, der ſich ihm annähert) fehlt, iſt das frei unterſcheidende und beziehende Bewußtſeyn, mit einem Worte, das Urtheil, das Vorrecht vernünftiger Weſen. Im Urtheil allein ſind vereinigt die beiden Handlungen, die freie Unterſcheidung der Anſchauung und des Begriffs und die freie Beziehung beider aufeinander. Durch das Urtheil erſt wird das Produkt der Anſchauung zu einem Objekt, das wir beſtimmen. Indem wir urtheilen, erſt löst ſich die Vorſtellung gleichſam von der Seele ab, und tritt als Objekt in eine Sphäre außer ihr.

Aber das Urtheil ſelbſt iſt nichts Urſprüngliches. Es fragt ſich erſtens, wodurch es dem Geiſte möglich wird, Objekt und Vorſtellung zu unterſcheiden? Die Natur hat dieſes Problem durch eine in den Tiefen der menſchlichen Seele verborgene Kunſt gelöst. Damit nicht beide, Begriff und Objekt, in Einem Bewußtſeyn zuſammenfallen, dehnt die Einbildungskraft den Begriff über die Schranken der Individualität aus, ſo doch, daß der Begriff zwiſchen Allgemeinheit und Individualität in der Mitte ſchwebe. So gelingt es ihr, indem ſie die Regel, nach welcher das Objekt entſteht, ſinnlich verzeichnet, durch einen eigenthümlichen Schematismus Individualität und Allgemeinheit in einem und demſelben Produkte zu vereinigen. Zweitens, wie es möglich iſt, daß beides, Gegenſtand und Vorſtellung, aufeinander bezogen

werden? — Die produktive Einbildungskraft entwirft ein Bild, wodurch der Begriff bestimmt und begrenzt wird. Im Zusammentreffen des Schemas und des Bildes erst liegt das Bewußtseyn eines einzelnen Gegenstandes.

Es ist ein unvermeidliches Uebel in der Philosophie, daß sie in einzelne Momente und Handlungen zersplittern muß, was im menschlichen Geiste selbst nur Eine Handlung, Ein Moment ist. Sie wird eben damit allen unverständlich, welche unfähig sind, durch transscendentale Einbildungskraft zu vereinigen, was man nothgedrungen getrennt hatte. So zeigt es sich deutlich, daß die Seele kein Schema des Gegenstandes entwerfen könne, ohne daß ihr ein Bild desselben vorschwebe, das sie im Produciren leitet, noch daß sie ein Bild produciren kann, ohne dabei nach einer sinnlich verzeichneten Regel (einem Schema) zu verfahren.

Es zeigt sich also, daß jene Folge von Handlungen, welche alle zusammen Bedingungen des Bewußtseyns sind, keine Aufeinanderfolge ist, d. h. daß nicht eine die andere, sondern daß sie sich alle zusammen wechselseitig voraussetzen und hervorbringen. Es ist ein Wechsel von Handlungen, die stets in sich selbst zurücklaufen. Im Urtheil also liegt eigentlich der Mittelpunkt, von welchem alle theoretischen Handlungen ausgehen, und in welchen sie zurückkehren.

Aus diesem magischen Kreise nun sollen wir herauskommen. Jede Handlung aber, die sich aufs Objekt bezieht, kehrt in diesen Kreis zurück. Es ist nicht möglich ihn zu verlassen, als durch eine Handlung, die kein Objekt mehr hat, als den Geist selbst. Es ist klar, daß der Geist seines Handelns, als solchen, nicht bewußt werden könne, als inwiefern er über alles Objektive hinausstrebt. Jenseits aller Objekte aber findet der Geist nichts mehr, als sich selbst.

Jene Handlung selbst aber, wodurch der Geist vom Objekt sich losreißt, läßt sich nicht weiter erklären, als aus einer Selbstbestimmung des Geistes. Der Geist bestimmt sich selbst, dieß zu thun, und indem er sich bestimmt, thut er es auch.

Es ist ein Schwung, den der Geist sich selbst über alles Endliche

hinaus gibt. Er vernichtet gleichsam für sich selbst alles Endliche, und nur in diesem schlechthin Positiven schaut er sich selbst an.

Jene Selbstbestimmung des Geistes heißt Wollen. Der Geist will, und er ist frei. Daß er will, dafür läßt sich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deßwegen, weil diese Handlung schlechthin geschieht, ist sie ein Wollen.

Indem der Geist alles Objektive für sich durch die That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als die reine Form seines Wollens, von nun an das ewige Gesetz seines Handelns.

Die Frage war: wie der Geist seines Handelns unmittelbar sich bewußt werde. Die Antwort war: dadurch, daß er sich vom Objekt losreißt; was wieder nicht geschehen kann, ohne daß er schlechthin handle. Schlechthin handeln aber heißt Wollen. Also wird der Geist nur im Wollen seines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des Wollens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbstbewußtseyns.

* * *

Dieß ist nun diejenige Handlung, welche wir gleich anfangs gesucht haben, die Handlung, welche theoretische und praktische Philosophie vereinigt.

Für diese Handlung selbst läßt sich weiter kein Grund angeben; denn der Geist ist nur dadurch, daß er will, und kennt sich selbst nur dadurch, daß er sich selbst bestimmt. Ueber diese Handlung können wir nicht hinaus, und darum ist sie mit Recht das Princip unseres Philosophirens.

Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen. Dieß Wollen muß daher so unendlich seyn, als er selbst. In dieser Handlung des Wollens aber liegt schon der Dualismus der Principien, der durch unser ganzes Wissen hindurch herrscht. In dieser Handlung schon scheiden sich die beiden Welten, zwischen welchen unser Wissen getheilt ist.

Der Geist bestimmt ursprünglich sich selbst, und ist so seiner Natur nach thätig zugleich und leidend. Diesen ursprünglichen Streit des Thuns

und des Leidens endet er in der Anſchauung einer objektiven Welt. Aber in dieſem Streit nur (des Thuns und des Leidens) dauert er ſelbſt fort. Könnte alſo der Geiſt jenen urſprünglichen Streit nicht wiederherſtellen, ſo würde mit dieſem Streit zugleich auch alle ſeine Thätigkeit in der Anſchauung ihr Ende finden. Jenen Streit aber kann er nur dadurch wiederherſtellen, daß er ſich vom Produkt der Anſchauung losreißt, und dieß kann er wieder nicht, ohne ſich ſelbſt dazu zu beſtimmen, d. h. ohne abermals thätig und leidend zu werden.

Der Geiſt will. Wollen aber findet nur im Gegenſatz gegen das Wirkliche ſtatt. Nur weil der Geiſt im Wirklichen ſich befangen fühlt, verlangt er nach dem Idealiſchen. Das Wirkliche alſo iſt ſo nothwendig und ſo ewig als das Idealiſche, und der Geiſt iſt durch ſein eignes Wollen an die Objekte gefeſſelt.

Umgekehrt, ohne Freiheit des Wollens iſt in uns nur ein blindes Vorſtellen und kein Bewußtſeyn unſrer ſelbſt in unſerm Vorſtellen.

Und da die ganze objektive Welt nichts an ſich Wirkliches iſt, ſo begreift man nicht, wie ſie fortdaure, als durch das ſtete Wollen des Geiſtes. Nur die Freiheit unſeres Wollens iſt es, was das ganze Syſtem unſerer Vorſtellungen trägt, und die Welt ſelbſt beſteht nur in dieſer Expanſion und Contraktion[1] des Geiſtes.

Da durch das reine Wollen und Handeln des Geiſtes erſt alle Zeit entſteht, ſo begreift man dadurch auch das Zugleichſeyn aller Dinge in der Welt. In der urſprünglichſten Handlung des Geiſtes ſchon liegt (unentwickelt) die Idee eines Univerſums; entwickelt und dargeſtellt wird ſie erſt durch eine unendliche Reihe von Handlungen. Nur jene Eine Handlung iſt ihrer Natur nach ſynthetiſch, die übrigen alle ſind in Bezug auf ſie nur analytiſch.

* * *

Bei Gelegenheit Kants hat man mehrmals gefragt, wie theoretiſche und praktiſche Philoſophie zuſammenhängen; ja man hat ſogar

[1] Ein Bild der ſteten Schöpfung, das Leſſing, in ſeiner Unterredung mit Jacobi, Leibnizen geliehen hatte.

gezweifelt, ob ſie überhaupt in ſeinem Syſteme zuſammenhängen. Wenn man ſich aber an die Idee der Autonomie gehalten hätte, die er ſelbſt als Princip ſeiner praktiſchen Philoſophie aufſtellt, ſo hätte man leicht gefunden, daß dieſe Idee in ſeinem Syſtem der Punkt iſt, durch welchen theoretiſche und praktiſche Philoſophie zuſammenhängen, und daß in ihr eigentlich ſchon die urſprüngliche Syntheſis theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie ausgedrückt iſt. Ich hoffe, dieß noch deutlicher zu machen.

Die ganze praktiſche Philoſophie fordert als Princip transſcendentale Freiheit; von dieſer aber wird in der Kritik der praktiſchen Vernunft behauptet, ſie wäre ganz undenkbar, wenn die Naturgeſetze überhaupt, und insbeſondere das Geſetz der Cauſalität, Geſetze von Dingen an ſich, und nicht von bloßen Erſcheinungen wären. Hier verräth ſich alſo bereits ein nothwendiger Zuſammenhang der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie in dieſem Syſteme.

Ferner: Kant ſelbſt behauptet, man könne und müſſe die Handlungen der Menſchen einerſeits als nothwendig und nach Geſetzen von Urſache und Wirkung, pſychologiſch, erklären, gleichwohl ſey man deßhalb nicht genöthigt, die Idee der Freiheit, und mit ihr alle Begriffe von Schuld und Verdienſt aufzugeben? — Warum? — Wer iſt denn hier der Erklärende? Ich ſelbſt. Und für wen wird erklärt? Abermals für mich ſelbſt. Was iſt denn nun alſo jenes Ich, dem ſeine Handlungen, obgleich ſie frei ſind, doch als Folgen eines nothwendigen Zuſammenhangs von Urſachen und Wirkungen erſcheinen? Offenbar ein Weſen, das ſeinen Handlungen ſelbſt eine äußere Sphäre gibt, das ſich ſelbſt erſcheint, für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt empiriſch wird — ein Princip, das, weil ihm alles andere erſcheint, ſelbſt nicht Erſcheinung ſeyn, oder unter Geſetzen der Erſcheinung ſtehen kann. — Offenbar alſo ſetzt Kant durch jene Behauptung, daß die freien Handlungen uns ſelbſt (empiriſch) erſcheinen, ein höheres Princip voraus, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Reales und Ideales urſprünglich (wie durch eine präſtabilirte Harmonie) vereinigt ſind.

Wenn nämlich der menſchliche Geiſt urſprünglich autonomiſch iſt, ſo iſt er ein Weſen, das in ſich ſelbſt nicht nur den Grund, ſondern auch die Grenze ſeines Seyns und ſeiner Realität trägt, dem alſo dieſe Grenze durch nichts Aeußeres beſtimmt ſeyn kann, eine in ſich ſelbſt beſchloſſene, in ſich ſelbſt vollendete Totalität[1]. Wenn alſo ein ſolches Weſen eine äußere Welt anſchauen ſoll, ſo muß es ſeiner Natur gemäß ſeyn, daß, was nur innere Handlung des Geiſtes iſt, ihm äußerlich, und zwar nothwendig und unter nothwendigen Geſetzen erſcheine. Zu den abſolut innern Handlungen aber gehören vorzüglich diejenigen, in welchen wir unſerer als moraliſcher Weſen bewußt werden. Das Letztere können wir nicht, ohne jene Handlungen von uns ſelbſt zu unterſcheiden, d. h. außer uns anzuſchauen. —

Gleichermaßen, wenn dieſes in ſich ſelbſt beſchloſſene Weſen auf eine äußere Welt wirken ſoll, ſo muß dieſe ſelbſt in den Umkreis ſeiner urſprünglichen Thätigkeit fallen, und das Sinnliche kann vom Ueberſinnlichen nicht der Art, ſondern nur ſeinen Schranken nach verſchieden ſeyn.

Umgekehrt, wenn die äußere Welt (wie Kant in der theoretiſchen Philoſophie erweist) bloße Erſcheinung iſt, ſo läßt ſich nicht begreifen, wie eine unendliche Mannichfaltigkeit äußerer Dinge und ein Syſtem von Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit aus der Vorſtellkraft eines moraliſch leeren und todten in ſich ſelbſt zweck- und beſtimmungsloſen Weſens entſpringen konnte[2].

Alſo iſt offenbar, daß Kants theoretiſche und praktiſche Philoſophie beide gleich grundlos und unbegreiflich ſind, wenn ſie nicht beide aus Einem Princip, dem der urſprünglichen Autonomie des menſchlichen Geiſtes, hervorgehen.

* * *

Auch wenn wir von dieſer Unterſuchung alles materielle Intereſſe abſondern, und nur die Methode, welche wir dabei befolgen

[1] (gleichſam ein Monogramm der Freiheit aus Unendlichem und Endlichem conſtruirt). (Zuſatz in der erſten Auflage.)

[2] Auch wird dieſen Idealismus keiner begreifen, der nicht einſieht, daß das urſprünglich Praktiſche in uns allein die Quelle alles Wirklichen für uns iſt.

müßten, überhaupt in Betrachtung ziehen, werden wir auf daſſelbe Reſultat kommen.

Die theoretiſche Philoſophie fordert, daß der Urſprung der Vorſtellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfniß zu erklären, und iſt nicht dieſe Erklärung ſelbſt ſchon eine Handlung, die vorausſetzt, daß wir uns von unſern Vorſtellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daß wir bereits praktiſch geworden ſeyen? Alſo ſetzt die theoretiſche Philoſophie in ihren erſten Principien ſchon die praktiſche voraus. — Umgekehrt ſetzt auch praktiſche Philoſophie die theoretiſche voraus. Den Beweis würden mir die meiſten Leſer erlaſſen, auch wenn er nicht ſchon im Vorhergehenden geführt wäre. Alſo iſt eine einſeitige Auflöſung der beiden Fragen, wie theoretiſche und praktiſche Philoſophie möglich ſey, nicht zu finden, und es muß für ſie (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann) eine gemeinſchaftliche Auflöſung geben.

Dieſe kann eben deßwegen weder in der theoretiſchen noch praktiſchen Philoſophie gefunden werden; denn beide ſchließen einander wechſelſeitig aus, alſo entweder gar nicht, oder nur in einer höhern Philoſophie, die ſie beide umfaßt, die eben deßwegen von einem abſoluten Zuſtand des menſchlichen Geiſtes ausgehen muß, in welchem er weder theoretiſch noch praktiſch iſt, aus welchem es aber einen gemeinſchaftlichen Uebergang in das Gebiet des Theoretiſchen ſowohl als des Praktiſchen geben muß.

Der Uebergang aber aus einem unbeſtimmten abſoluten Zuſtand in einen beſtimmten kann nicht durch äußere Beſtimmung geſchehen, denn in jenem Zuſtand iſt der Geiſt für jede äußere Urſache verſchloſſen. Soll er alſo beſtimmt werden (und dieß müſſen wir vorausſetzen), ſo kann er nur durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn. Dieſes Selbſtbeſtimmen des Geiſtes alſo muß der gemeinſchaftliche Uebergang zur theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie ſeyn, und ſo ſehen wir uns wieder an demſelben Punkte, von welchem wir ausgegangen ſind.

* * *

Es iſt überhaupt ein verkehrtes Unternehmen, die theoretiſche Philoſophie durch die theoretiſche begründen zu wollen. Solange es uns

bloß darum zu thun iſt ein philoſophiſches Gebäude zu errichten (wie es offenbar der Zweck Kants war), mögen wir uns mit einem ſolchen Fundamente begnügen, ſo wie wir, wenn wir ein Haus bauen, zufrieden ſind, daß es auf der Erde feſt ſteht. Wenn aber von einem Syſtem die Rede iſt, ſo fragt ſich, worauf ruht die Erde, und worauf ruht wiederum das, worauf die Erde ruht, und ſo ins Unendliche fort.

Syſtem heißt nur ein ſolches Ganzes, das ſich ſelbſt trägt, das, in ſich ſelbſt beſchloſſen, keinen Grund ſeiner Bewegung und ſeines Zuſammenhangs außer ſich vorausſetzt. So wurde das Weltgebäude ein Weltſyſtem, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte. Ein ſolches allgemeines Gleichgewicht der geiſtigen Kräfte nun ſoll die Philoſophie entdecken, um zum Syſteme zu werden. Aber ebenſowenig als die Kräfte, wodurch das Univerſum beſteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar ſind (denn die Materie ſetzt ſie voraus und muß aus ihnen erklärt werden), kann das Syſtem unſeres Wiſſens aus unſerem Wiſſen erklärt werden, ſondern ſetzt ſelbſt ein Princip voraus, das höher iſt, denn unſer Wiſſen und Erkennen. Was aber allein alles unſer Erkennen überſteigt, iſt das Vermögen der tranſſcendentalen Freiheit oder des Wollens in uns. Denn als die Grenze alles unſeres Wiſſens und Thuns iſt es nothwendig auch das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — ſeiner Natur nach Grundloſeſte, Unbeweisbarſte, eben deßwegen aber Unmittelbarſte und Evidenteſte in unſerem Wiſſen.

Die ganze Revolution, welche die Philoſophie durch Entdeckung dieſes Princips erfährt, verdankt ſie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt ſelbſt, ſondern außerhalb der Welt anzunehmen. Es iſt die alte Forderung Archimeds (auf die Philoſophie angewandt), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem feſten Punkte innerhalb der Welt ſelbſt anlegen, und ſie damit aus der Stelle rücken zu wollen, iſt vergebliche Arbeit. Höchſtens gelingt es, damit einzelne Dinge fortzubewegen. Archimed verlangt einen feſten Punkt außer der Welt. Dieſen theoretiſch (d. h. in der Welt ſelbſt) finden zu wollen, iſt widerſinnig.

Wenn es aber in uns ein reines Bewußtſeyn gibt, das, von äußern Dingen unabhängig, von keiner äußern Macht überwältigt, ſich ſelbſt trägt und unterhält, ſo iſt dieß eigentlich, „was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein feſter Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel anſetzen kann, ohne ihn deßhalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, ſondern nur an die innere Idee der Freiheit anzulegen“[1], die, weil ſie jene beiden Welten in ſich vereinigt, auch das Princip beider ſeyn muß.

Dieſer abſoluten Freiheit werden wir nun nicht anders als durch die That bewußt. Sie weiter abzuleiten, iſt unmöglich.

Die Quelle des Selbſtbewußtſeyns iſt das Wollen. Im abſoluten Wollen aber wird der Geiſt ſeiner ſelbſt unmittelbar inne, oder er hat eine intellektuale Anſchauung ſeiner ſelbſt. Anſchauung heißt dieſe Erkenntniß, weil ſie unvermittelt, intellektual, weil ſie eine Thätigkeit zum Objekt hat, die weit über alles Empiriſche hinausgeht und durch Begriffe niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargeſtellt wird, ruht. Begriffe alſo gibt es nur von Objekten, und dem, was begrenzt iſt und ſinnlich angeſchaut wird. Der Begriff der Bewegung iſt nicht die Bewegung ſelbſt, und ohne Anſchauung wüßten wir nicht, was Bewegung iſt. Freiheit aber wird nur von Freiheit erkannt, Thätigkeit nur von Thätigkeit aufgefaßt. Gäbe es in uns kein intellektuales Anſchauen, ſo wären wir auf immer in unſern objektiven Vorſtellungen befangen, es gäbe auch kein transſcendentales Denken, keine transſcendentale Einbildungskraft, keine Philoſophie, weder theoretiſche noch praktiſche.

Nur jenes ſtete Anſchauen unſrer ſelbſt in unſrer reinen Thätigkeit iſt es, was erſt die objektive Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das Ich denke, möglich macht. Es iſt wahr, daß der Satz: Ich denke, lediglich empiriſch iſt, aber das Ich in dieſem Satze iſt eine rein intellektuale Vorſtellung,

[1] Kants Worte in ſeiner Abhandlung: Vom vornehmen Tone in der Philoſophie.

weil ſie allem empiriſchen Denken nothwendig vorangeht[1]. Dieſe ſtete Thätigkeit der Selbſtanſchauung und die transſcendentale Freiheit, woran ſie ſich erhält, iſt allein, was macht, daß im Strom der Vorſtellungen nicht ich ſelbſt untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanken zu Gedanken, von Zeit zu Zeit (wie auf unſichtbaren Fittigen) fortträgt[2].

Alle Schwärmerei überſchreitet die Grenzen der Vernunft. Dieſe Grenzen, behaupten wir, zieht der Geiſt ſich ſelbſt, denn er gibt ſich ſelbſt ſeine Sphäre, ſchaut ſich nur in dieſer Sphäre an, und außer dieſer Sphäre iſt nichts für ihn. Es iſt nur lächerlich, in dem Schwärmerei zu finden, was alle Schwärmerei auf immer unmöglich macht.

Sicherer vielleicht iſt dieſe Philoſophie endlich vor den Vergleichungen, die man zwiſchen ihr und andern anſtellen wollte. — Wie tief hinweg unter dem Schwung dieſer Philoſophie gehen die Nachforſchungen nach einem erſten Lehrſatz in der Philoſophie, womit eine Zeitlang das gerade Widerſpiel alles transſcendentalen Denkens, der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden ſollte. Der Dogmatismus verſetzt ſeinen Anhänger gleich anfangs in ein nothwendiges Syſtem von Vorſtellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden oder den Flug zur höhern Welt (der Freiheit) zu unternehmen, gleich unmöglich iſt. Die transſcendentale

[1] Abermals Kants eigene Worte, Krit. der r. Vern. 3te Aufl. S. 423, Anm. — Es iſt ſonderbar, wie gewiſſe philoſophiſche Schriftſteller andern Schriftſtellern ewig Kants Worte wiederholen, als ob ſie unmündig wären, oder als ob ſie von den 100 Stellen, z. B. in welchen Kant gegen die Möglichkeit einer intellektualen Anſchauung (in ſeinem Sinne) ſpricht, nicht zum wenigſten auch Eine geleſen hätten. Es iſt, als ob jene fürchteten, nachdem man ihnen bewieſen, daß ſie ihren Herrn und Meiſter nicht verſtanden, auch noch den Ruhm des fleißigen Leſens und Auswendigwiſſens ſeiner Worte zu verlieren, wogegen doch niemand Zweifel erheben will.

[2] Nach dem, was Hr. Prof. Fichte im 4ten Hefte des V. Bandes des Philoſ. Journals hierüber geſagt hat, bleibt nichts hinzuzuſetzen übrig. — Eigentlich gehört die ganze Unterſuchung in die Aeſthetik (wo ich auch auf ſie zurückkommen werde). Denn dieſe Wiſſenſchaft zeigt erſt den Eingang zur ganzen Philoſophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philoſophiſcher Geiſt iſt, ſohne welchen philoſophiren zu wollen nicht beſſer iſt, als außer der Zeit fortdauern, oder ohne Einbildungskraft dichten zu wollen. Zuſatz der erſten Auflage.]

Philoſophie hat das Eigene, daß ſie den, der ſie faßt, gleich anfangs in Freiheit ſetzt, indem ſie die Feſſeln ſprengt, womit das empiriſtiſche Wiſſen ihn umſtrickt hatte. Alles Objektive beſchränkt, ſeiner Natur nach. Was unſer eignes Werk iſt ſogar, ſobald es aus der Seele getreten und objektiv geworden iſt, wird uns zur Schranke, und das ſchöpferiſche Gefühl, unter dem es entſtand, verſchwindet. —

Die transſcendentale Philoſophie, indem ſie alles Objektive vorerſt als nicht vorhanden anſieht, iſt ihrer Natur nach aufs Werdende und Lebendige gerichtet, denn ſie iſt in ihren erſten Principien genetiſch, und der Geiſt wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt. — Sie hat mit dem Skepticismus die Freiheit der Contemplation und des Räſonnements, mit dem Dogmatismus die Nothwendigkeit der Behauptungen gemein. — Man wird ihre Wirkung in andern Wiſſenſchaften ſpüren, weil ſie die Köpfe nicht nur weckt, ſondern, wie durch einen elektriſchen Schlag, ihre Pole umkehrt.

IV.

„Er iſt ein Idealiſt, ſein Syſtem iſt ein idealiſtiſches", ſo ſprechen manche, und glauben damit den Mann und ſein Syſtem auf einmal geſchlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn ihr wüßtet, daß er nur inſofern Idealiſt iſt, als er zugleich und eben deßwegen der ſtrengſte und bündigſte Realiſt iſt, würdet ihr anders reden. — Was iſt denn euer Realismus? worin beſteht er eigentlich? — In der Behauptung: daß etwas außer euch — ihr wißt nicht was, noch wie, noch wo — eure Vorſtellungen veranlaſſe? — Mit Erlaubniß geſagt, dieß iſt falſch. Ihr habt das nicht aus euch ſelbſt geſchöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und ſprecht es nach, ohne euch ſelbſt zu verſtehen. Euer Realismus iſt weit älter als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer als jene von der oberſten Oberfläche abgeſchöpfte Erklärung des Urſprungs eurer Vorſtellungen.

An dieſen urſprünglichen Realismus verweiſen wir euch. Dieſer glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenſtand, den ihr vorſtellt, zugleich auch der wirkliche ſey. Dieſer Satz aber iſt nichts

anderes als der klare, unverkennbare Idealismus; und ſo ſehr ihr euch dagegen ſträuben mögt, ſeyd ihr doch alle zuſammen geborene Idealiſten.

Von dieſem Realismus wiſſen eure Schulphiloſophen nur deßwegen nichts, weil ihnen die menſchliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längſt verſchwunden iſt. Ihr ſollt fühlen, daß ihr einer beſſern Philoſophie werth ſeyd. Laßt die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt eure Menſchennatur, deren Tiefe noch keine Philoſophie aus Begriffen ergründet hat.

Wenn man hätte vorausſehen können, daß blinder Glaube an die Ausdrücke eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an ſeine Philoſophie ſelbſt, ſo hätte man bedauern können, daß Kant ſeine Philoſophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerſtören ſollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug.

„Wir kennen die Dinge an ſich nicht", ſagt Kant. Wenn einer ſagt: ich kenne den Herrn NN. nicht, ſo heißt dieß ſo viel: ich weiß gar wohl, daß dieſer NN. in rerum natura exiſtirt, nur ich gerade kenne ihn nicht. Freilich ſetzt jener Ausdruck die Exiſtenz der Dinge an ſich voraus. Es iſt, als ob ein Dogmatiker ſpräche, der irgend einem Dritten Kants Behauptungen in ſeiner Sprache verſtändlich machen wollte.

Nichtsdeſtoweniger müßte ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, ſondern auf die Sache geht, zwar dem Buchſtaben ſeines Lehrers zuwider, doch ſeinem Geiſte ganz gemäß behaupten, daß wir wirklich die Dinge, wie ſie an ſich ſind, erkennen, d. h. daß zwiſchen dem vorgeſtellten und dem wirklichen Gegenſtand gar kein Unterſchied ſtattfinde.

Es ſollen ſich einige deß rühmen, daß ihr Herr und Meiſter buchſtäblich verſtanden ſeyn will. Es ſind Leute, die nicht ahnen, daß auch in dem Buchſtaben eines ſolchen Mannes weit mehr liegt, als ſie zu faſſen vermögen [1]. — Wenn Kant wirklich nach dem rohen Buchſtaben

[1] Sie begreifen nicht, daß eine kühne Philoſophie auch kühn zu ſprechen das Recht hat, und daß die Wortſcheue, mit der ſie behaftet ſind, nur kleinen Geiſtern gebührt. (Zuſatz der erſten Auflage).

verſtanden ſeyn will, ſo hat ihn niemand beſſer verſtanden als Gegner, wie Benedikt Stattler u. a., vor allen andern aber ein gewiſſer Herr Schäffer, der im Jahr 1792 eine Schrift herausgab: Inconſequenzen und auffallende Widerſprüche in der Kantiſchen Philoſophie, beſonders in der Kritik der r. V. Deſſau, bei Hofmann, gr. 8., betitelt [1].

Jeder kühne Ausdruck in der Philoſophie grenzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzuſtellen ſucht, was gar nie Objekt der Vorſtellung ſeyn kann. Er ſymboliſirt, was er nicht verſinnlichen kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt ſelbſt, ſo entſteht eine Philoſophie, die noch weit abenteuerlicher klingt als die Religion der alten Aegyptier oder die Mythologie der Hindus nach der modernen Vorſtellung davon [2].

Die Dinge an ſich ſind vor Kant ſchwerlich in dem Sinne da geweſen, in welchem er von ihnen ſpricht. Sie ſollten nur der Anſtoß ſeyn, den Leſer vorerſt aus dem Schlummer des Empirismus aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung, den Mechanismus durch den Mechanismus erklären zu können meint.

[1] (Hier fiel in der zweiten Auflage Folgendes aus): Was heißt aber Geiſt und Buchſtaben? Der Buchſtabe für ſich iſt und bleibt todt. Auch ihr, Nachbeter, tragt in den Buchſtaben eures Herrn einen Geiſt hinein — nur einen Geiſt (oder Nichtgeiſt) Eurer Art. Weil ihr alſo ſeht, daß man beim Philoſophiren, man mag ſich auch anſtellen wie man will, doch nicht wegkommt, ohne nolens volens ſelbſt zu philoſophiren, ſo ſagt doch, daß ihr es thut, philoſophirt frei und frank auf eigne Rechnung, und rühmt euch nicht des Buchſtabens eines andern.

Daß übrigens dieſer Herr und Meiſter nicht auf euch gerechnet hat, iſt klar. Sonſt hätte er eure Philoſophie bei der Wurzel angegriffen. Dieſe iſt die faule Vernunft, die ein beſtändiges Verlangen trägt nach Dingen an ſich und andern Hirngeſpinnſten dieſer Art. Sagen aber, daß wir die Dinge an ſich nicht kennen (worüber ihr der Philoſophie aus eignem Antrieb euer aufrichtiges Beileid bezeugtet, und die Eingeſchränktheit des Erkenntnißvermögens vorſchütztet), heißt jenes Verlangen nicht ausrotten, ſondern nähren und unterhalten.

Zu bedauern alſo iſt hier nichts, als daß auch der Buchſtabe dieſer Philoſophie für die meiſten zu kühn war.

[2] nach der modernen Vorſtellung davon (Zuſatz der zweiten Auflage).

„Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muß im Ueberſinnlichen liegen"; dieß ſagte Kant, wie es alle wahren Philoſophen vor ihm und zugleich mit ihm niemand klarer und vortrefflicher geſagt hat als Jacobi. — Eben darin liegt der Charakter alles Sinnlichen, daß es bedingt iſt, ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt hat.

Dieſen überſinnlichen Grund alles Sinnlichen ſymboliſirte Kant durch den Ausdruck: Dinge an ſich — ein Ausdruck, der wie alle ſymboliſchen Ausdrücke einen Widerſpruch in ſich ſchließt, weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzuſtellen, das Unendliche endlich zu machen ſucht. Solche widerſprechende (ungereimte) Ausdrücke aber ſind die einzigen, wodurch wir überhaupt Ideen darzuſtellen vermögen. Was unäſthetiſche Köpfe aus einem ſolchen Wort machen können, weiß man längſt. Plato erſchöpft ſich in Worten, um es auszudrücken, daß die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empiriſche Daſeyn hinweg reicht. Nichtsdeſtoweniger kann man noch heutzutage den Beweis hören, daß Platons Ideen wirkliche Subſtanzen ſeyen, gerade ſo wie Kants Dinge an ſich. (Man ſ. Pleſſings Memnonium und andere Schriften.)

Eine merkwürdige Stelle hierüber findet ſich in Kants Streitſchrift gegen Herrn Eberhard (über eine Entdeckung ꝛc. S. 55. 561): „daß wir auf Dinge an ſich kommen müſſen (bei Erklärung der Vorſtellungen), iſt die beſtändige Behauptung der Kritik, nur daß ſie dieſen Grund des Stoffes ſinnlicher Vorſtellungen nicht ſelbſt wiederum in Dingen als Gegenſtänden der Sinne, ſondern in etwas Ueberſinnlichem ſucht, was jenem zum Grunde liegt, und wovon wir keine (verſteht ſich, wie immer, theoretiſche, kategoriſche, auf ein Daſeyn gehende) Erkenntniß haben. Sie ſagt: die Gegenſtände als Dinge an ſich geben den Stoff zu empiriſchen Anſchauungen (ſie enthalten den Grund, das Vorſtellungsvermögen ſeiner Sinnlichkeit gemäß zu beſtimmen), aber ſie ſind nicht der Stoff derſelben".

Es iſt offenbar, daß die Dinge an ſich hier nichts als die Idee eines überſinnlichen Grundes der Vorſtellungen bezeichnen; ſie enthalten

nur den Grund, das Vorſtellungsvermögen ſinnlich zu beſtimmen. Ohne dieſes Beſtimmen würden wir uns ſelbſt dieſes überſinnlichen Grundes nicht bewußt werden. In dieſer Handlung des Beſtimmens (unſrer ſelbſt) erſt ſcheiden ſich die beiden Welten, die ſinnliche (reale, der Erſcheinungen) und die überſinnliche (ideale, der Dinge an ſich).

Ich weiß gar wohl, daß Kant in ſeiner theoretiſchen Philoſophie dieſes überſinnliche Princip, nach welchem alle Vorſtellungen conſtruirt werden, gänzlich unbeſtimmt läßt. Irgendwo ſtellt er dem Materialismus als Hypotheſe in polemiſcher Abſicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl ſeyn, daß das intelligible Subſtrat der Materie und des Denkens eins und daſſelbe wäre.

In Herrn Schulz Erläuterungen ꝛc. erinnere ich mich geleſen zu haben: das, was uns zu Vorſtellungen beſtimme, möchte wohl von der Seele ſelbſt ſo ſehr verſchieden nicht ſeyn. — Hier iſt freilich alles ungewiß und ſchwankend.

Auch läßt Kant im Verfolg ſeines Syſtems der theoretiſchen Philoſophie alles unerklärt, was ſich nur aus jenem urſprünglich innern Princip alles Vorſtellens (das er nirgends zu beſtimmen verſucht hat) erklären läßt. Ich will davon nur Ein Beiſpiel anführen.

Die Kategorien leitet er ab von den formalen Funktionen des Verſtandes (im logiſchen Gebrauch), die ſelbſt einer höhern Ableitung bedürfen, und vielmehr umgekehrt von den Kategorien abgeleitet werden ſollten. Nachdem er die Tafel der Kategorien aufgeſtellt hat, fährt er alſo fort: „über dieſelbe laſſen ſich artige Betrachtungen anſtellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Anſehung der wiſſenſchaftlichen Form aller Vernunfterkenntniſſe haben könnten“; namentlich, „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klaſſe, nämlich drei ſind, welches zum Nachdenken auffordert, da ſonſt alle Eintheilung der Begriffe (nach dem Satze des Widerſpruchs) Dichotomie ſeyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie jeder Klaſſe allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der erſten (alſo ſynthetiſch) entſpringt“.

Jedermann ſieht ein, daß in dieſer Tafel der Kategorien die urſprüngliche Form, nach welcher der Geiſt in allen ſeinen Conſtruktionen verfährt, anſchaulich und mit mathematiſcher Präciſion vorgelegt iſt. Daß aber der menſchliche Geiſt überhaupt genöthigt iſt, alles, was er anſchaut und erkennt, aus Entgegengeſetztem zu conſtruiren, davon ſieht man den Grund nicht ein, ohne den urſprünglichen Dualismus im menſchlichen Geiſte aufzudecken, den Kant in ſeiner praktiſchen Philoſophie aufgeſtellt, in ſeiner theoretiſchen aber überall nur vorausgeſetzt hat.

Betrachtungen dieſer Art ſind keine philoſophiſchen Grübeleien; denn ſo tief ihr Grund liegt, ſo weit erſtreckt ſich ihre Ausdehnung. Jene beiden Kategorien, von denen Kant ſpricht, ſind Hauptäſte eines und deſſelben Stamms, die ſich in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur ausbreiten. Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltſyſtems überhaupt, ſondern auch der ganze Mechanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück [1].

Man hat die Kategorientafel unzähligemal abgeſchrieben und abdrucken und wieder abdrucken laſſen, und allerhand formales Unweſen damit getrieben; aber von dem reellen Gebrauch derſelben, den Kant hoffte, wenn er die Aufſtellung derſelben für ein Verdienſt um alle Wiſſenſchaften ausgab, hat man bis jetzt noch wenig verſtanden.

Ich kehre zurück. In der theoretiſchen Philoſophie Kants iſt das überſinnliche Princip alles Vorſtellens nur angedeutet. In der praktiſchen Philoſophie aber erſcheint auf einmal als Princip unſers Handelns — die Autonomie des Willens, und als das einzige Ueberſinnliche, wovon wir Gewißheit haben, die Freiheit in uns.

[1] (Zuſatz der erſten Auflage): Es wird z. B. vielleicht noch bewieſen werden, daß alle ſogenannten wunderbaren (d. h. noch nicht erklärten) Erſcheinungen der Natur auf Wechſelwirkungen feſter Körper mit jenem bis jetzt großentheils unbekannten Fluidum entſpringen, das unſer Planetenſyſtem, und ohne Zweifel den ganzen Weltraum erfüllt; was wir aber von dieſem Fluidum wiſſen, iſt, daß es unter den mannichfaltigſten Formen, aber als thätig immer nur in ſeiner Trennung (in poſitive und negative Materien) erſcheint.

Hier also löst sich das Räthsel. Wenn daher Reinhold (dessen Abhandlung: Gegenwärtiger Zustand der Metaphysik, im 2ten Theil seiner Verm. Schriften, die voranstehenden Bemerkungen veranlaßt hat) fragt: ob der von Fichte zuerst in seinem ganzen Umfang aufgestellte transscendentale Idealismus derselbe mit dem Kantischen sey, oder von ihm in der Grundbehauptung abweiche, daß das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres (also gar nicht in etwas vom Ich Verschiedenem zu suchen) sey, — so ist die Antwort auf diese Frage, dem Bisherigen zufolge, diese:

Beide Philosophen sind einig in der Behauptung, daß der Grund unserer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen übersinnlichen Grund muß Kant in der theoretischen Philosophie symbolisiren, und spricht daher von Dingen an sich, als solchen, die den Stoff zu unsern Vorstellungen geben. Dieser symbolischen Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das eigenthümliche Verdienst des Letztern, daß er das Princip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt (die Autonomie des Willens) zum Princip der gesammten Philosophie erweitert, und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht die höhere Philosophie heißen kann; weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch noch praktisch allein, sondern beides zugleich ist.

Reinhold selbst erklärt (in der angeführten Schrift S. XI. XII der Vorr.): es sey nicht sein Zweck gewesen, diesen Idealismus in seinem ganzen Umfang darzustellen. Was er vorzüglich daran heraushebt, ist, daß das Princip desselben außerhalb der bloß theoretischen Philosophie liege. „Sinnlichkeit und Verstand, sagt er, sind nur in Bezug auf ein Nichtich denkbar, welches keineswegs durch Sinnlichkeit und Verstand gesetzt, sondern nur vorausgesetzt wird". [Man wird diese Stelle nicht mißverstehen. Streng genommen, setzen weder Verstand noch Sinnlichkeit ein Objekt voraus, denn die Welt der Objekte ist selbst nichts anderes als unsere ursprüngliche Sinnlichkeit und

unſer urſprünglicher Verſtand. Der Verſtand ſetzt weder das Objekt, noch das Objekt den Verſtand (als ruhendes Vermögen) voraus. Der Verſtand (in conſtruirender Thätigkeit) und das Objekt ſind eins und daſſelbe, und unzertrennlich. Reinhold will nur ſo viel ſagen: Sinnlichkeit und Verſtand ſind ohne Objekt (das durch ſie entſteht) nicht denkbar, wie aus dem Gegenſatz erhellt:] „Reine Vernunft aber iſt abſolute Thätigkeit". Man kann allerdings unter reiner Vernunft theoretiſche ſowohl als praktiſche Vernunft verſtehen, allein die erſtere iſt nicht abſolute Thätigkeit, ſondern ſelbſt nur die (durch praktiſche Vernunft) geſteigerte Einbildungskraft: alſo ſcheint Reinhold hier unter reiner Vernunft die praktiſche zu verſtehen. Dann aber fragt es ſich, wie dieſe Stelle: („reine Vernunft iſt abſolute Thätigkeit") mit den nachherigen Bemerkungen über die Kantiſchen Begriffe von der Freiheit des Willens vereinbar ſey. In dieſen wird behauptet, die Freiheit des Willens ſey von der reinen (praktiſchen) Vernunft total verſchieden. Ich weiß zwar nicht, wie eine vom Willen, der doch ſelbſt geſetzgebend ſeyn ſoll, verſchiedene praktiſche (d. h. geſetzgebende) Vernunft gedacht werden könne. Doch davon nachher. — Es ſey dem wie ihm wolle, aus dem Folgenden iſt auf jeden Fall klar, daß der Verfaſſer ſich auf den praktiſchen Standpunkt des Idealismus geſtellt hat, und den theoretiſchen Standpunkt beiſeite läßt.

„Das Ich ſetzt ſich ſelbſt ein Nichtich entgegen. Durch dieſelbe abſolute Thätigkeit (durch welche das Ich ſich ſelbſt ſetzt) wird das Nichtich als ſolches geſetzt. Der Satz, der dieſes ausdrückt, ſtellt die urſprüngliche Antitheſis auf: das Ich ſetzt ſich ſelbſt ein Nichtich entgegen, oder, durch das Ich wird das Nichtich ſchlechthin geſetzt". — Angenommen, daß ſich jemand aus dieſer Stelle einen vollſtändigen Begriff des transſcendentalen Idealismus machen wollte, ſo könnte er den Satz: das Ich ſetzt ſich ein Nichtich ſchlechthin entgegen, nicht anders als ſo verſtehen: das Ich ſetzt ſich ein Nichtich in der Idee entgegen. Damit aber wäre offenbar für die Erklärung der Nothwendigkeit unſerer objektiven Vorſtellungen nichts gewonnen.

Denn jene Handlung des Entgegenſetzens iſt eine freie, mit

Bewußtſeyn begleitete, keine urſprüngliche, alſo auch keine nothwendige Handlung. Allerdings ſetzt das Ich das Nichtich ſich entgegen, und indem es dieß thut, wird es eben damit praktiſch, aber es kann dieß nicht thun, alſo auch nicht praktiſch werden, ohne das Nichtich, oder ohne ſich ſelbſt, als beſchränkt durch das Nichtich vorauszuſetzen. Das Gefühl dieſes Beſchränktſeyns entſteht allerdings erſt durch jene Handlung des Entgegenſetzens, aber jenes Gefühl konnte nicht entſtehen, wenn jene Beſchränktheit nicht urſprünglich und real war. Daß alſo das Ich praktiſch werde (und davon iſt hier die Rede), dazu gehört zweierlei: 1) daß das Ich in ſeinen Vorſtellungen beſchränkt ſey, [das Ich aber iſt beſchränkt, nicht etwa, wie ein Objekt, dadurch, daß ihm ſeine Schranke, ohne ſein Zuthun, durch ein Aeußeres beſtimmt iſt, ſondern dadurch, daß es ſich ſelbſt als beſchränkt fühlt (denn überhaupt iſt ein Ich nichts, als was es in ſich anſchaut oder fühlt); es kann ſich aber nicht als beſchränkt fühlen, ohne ſich die Schranke ideal entgegenzuſetzen, alſo] 2) daß es ſich die Schranke (das Nichtich) entgegenſetzte. Dieß kann es aber hier wiederum nicht, ohne daß es real beſchränkt ſey.

Alſo ſehen wir uns hier in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der, ſtreng und richtig aufgefaßt, uns auf einmal die Natur unſers Geiſtes aufſchließt, und unverſehens zum höchſten Standpunkte des transſcendentalen Idealismus erhebt.

„Wir können nicht ideal handeln, wir können uns die urſprüngliche Schranke nicht entgegenſetzen, ohne real beſchränkt zu ſeyn; und umgekehrt, wir ſind nicht real beſchränkt, ohne dieſe Beſchränktheit zu fühlen, d. h. ohne ſie uns ideal entgegenzuſetzen". Alſo zeigt ſich, daß jene Handlung, wodurch wir (paſſiv) beſchränkt werden, und die andere, wodurch wir (aktiv) uns ſelbſt beſchränken, indem wir uns die Schranke entgegenſetzen, eine und dieſelbe Handlung unſers Geiſtes iſt, daß wir alſo in einer und derſelben Handlung zugleich paſſiv und aktiv, zugleich beſtimmt und beſtimmend ſind, kurz, daß eine und dieſelbe Handlung Realität (Nothwendigkeit) und Idealität (Freiheit) in ſich vereinigt.

Soviel ich weiß[1], ist das der Kern des transscendentalen Idealismus. Denn nun ist offenbar, daß die ursprüngliche Natur des Geistes in jener absoluten Identität des Thuns und des Leidens besteht, daß daraus eigentlich jenes wunderbare Phänomen, das bisher noch keine Philosophie erklärt hat, das Phänomen des Gefühls (des Sinnlich-Geistigen in uns) hervorgeht, und daß jene ursprüngliche Wechselwirkung mit uns selbst eigentlich das innere Princip unserer Vorstellungen ist, das bisher alle wahren Philosophen, obgleich großentheils vergeblich, gesucht haben.

Da nun Reinhold nur die eine jener Handlungen, welche beide zusammen und in ihrer absolutesten Vereinigung das eigentliche Triebwerk unserer ganzen geistigen Thätigkeit sind, aufgefaßt hat, da ferner jene beiden Handlungen, die der Idealismus als Eine zusammenfaßt, nur wechselseitig durch einander Sinn und Bedeutung erhalten, so ist begreiflich, daß sich aus seiner Darstellung dieses Systems kein vollständiger Begriff desselben abstrahiren läßt.

„Das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen", durch diesen Satz wird bloß eine ideale Handlung ausgedrückt; dieser Satz aber, als Princip der Erklärung des Ursprungs unserer Vorstellungen (und als solches wird er von dem Verfasser aufgestellt), ist völlig unverständlich, solange er in dieser Einseitigkeit aufgestellt wird. Denn man begreift nicht, wie durch eine lediglich ideale Entgegensetzung reale Vorstellungen entstehen sollen.

Der Satz: „das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen", ist theoretisch ganz falsch. Der Idealismus der theoretischen Philosophie ist völlig antidualistisch, er behauptet die absolute Identität des Objekts und Subjekts in der Vorstellung; wenn man den Idealisten fragt, was das Objekt sey, antwortet er, ich selbst in meinem endlichen Produciren. Auch ist es, theoretisch betrachtet, falsch, daß sich das Ich das Nichtich schlechthin entgegensetze; vielmehr wird in der theoretischen Philosophie als Bedingung des Objekts eine Affektion

[1] (und jeder darf sagen, was er zu wissen überzeugt ist) (Zusatz der ersten Auflage).

des Ichs vorausgesetzt. Aus der bloßen Affektion aber läßt sich die Vorstellung nicht erklären, es gehört dazu eine ursprüngliche Vereinigung von Thätigkeit und von Leiden, d. h. eine sich selbst afficirende, sich selbst bestimmende Natur.

Diese Bemerkungen alle zusammen stehen hier — nicht des Mannes, dessen Abhandlung sie veranlaßt hat, sondern anderer wegen, bei denen Auktorität überhaupt und namentlich diese Auktorität anstatt der Gründe gelten könnte. Da man es täglich noch hören kann, die Wissenschaftslehre enthalte nicht den ausschweifendsten, sondern in der That den unsinnigsten Idealismus — der alle Nothwendigkeit unserer objektiven Vorstellungen aufheben würde; und da die einseitige Darstellung dieses Systems (wenn es nämlich vom praktischen Standpunkte aus allein dargestellt wird) und Sätze wie der: das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen, theoretisch verstanden — allerdings die Idee eines solchen Idealismus bei Unwissenden aufregen, so kann es nicht unnütz seyn jene Einseitigkeit aufzudecken, nicht, um die Wissenschaftslehre gegen solche Erklärungen zu schützen (das thut sie selbst am besten), sondern nur etwa, um sich selbst und andern Gleichdenkenden die Uebelkeiten zu ersparen, die man unwillkürlich empfindet, wenn man etwa zufälliger Weise in einem Journal auf solche Urtheile stößt, oder eines dergleichen in Gesprächen wiederholen hört. Denn übrigens ist es Zeit, daß man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philosophie zurückkehre, um so mehr, da der Weg, den diese Philosophie noch vor sich hat, groß genug, und sogar die erklärten Feinde, die sie im Rücken läßt, von keiner Bedeutung sind.

Nur durch jene ursprüngliche Identität des Theoretischen und Praktischen in uns[1] werden die Affektionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affektionen, das Reale ideal, das Ideale real. Ohne dieselbe zum Princip unsrer ganzen Philosophie zu machen, können wir zwar den Lehrling an die ursprünglichen theoretischen Handlungen des Geistes verweisen, aber ohne diesen Handlungen jemals

[1] Ich muß hierüber auf den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt verweisen, wo diese Behauptung aus Principien abgeleitet ist.

eine andere als lediglich ideale Bedeutung zu verſchaffen. Wir können, gleich der einzigmöglichen Standpunktslehre (ſo heißt bei Reinhold die Lehre des Hrn. Beck in Halle), den Leſer oder Zuhörer bitten, flehen und ermahnen, urſprünglich vorzuſtellen, ſich in den Standpunkt des urſprünglichen Vorſtellens, und, wenn es deſshalb nöthig ſeyn ſollte, gar auf einen andern Weltkörper zu verſetzen, wo uns lauter neue Objekte vorkommen, für die wir noch keinen Begriff haben; — wir können das alles bis ins Unendliche fort wiederholen, uns ewig in dieſem Kreis von Worten herumdrehen, und aller Ohren damit ermüden, ohne gewiß zu ſeyn, daß irgend jemand uns verſteht; denn, trifft es ſich etwa, daß jemand mit jenen Worten Sinn verbindet, ſo geſchieht dieß nur deßwegen, weil er ſchon zum voraus weiß, was wir ſagen wollen. Daß jenes urſprüngliche Vorſtellen — jenes urſprüngliche Conſtruiren — nicht bloß ideal, ſondern real und urſprünglich-nothwendig ſey, kann ich niemand begreiflich machen, ohne ihm das innere Princip alles Vorſtellens und Conſtruirens aufzuſchließen. Dieſes innere Princip aber iſt nichts anderes als das urſprüngliche Handeln des Geiſtes auf ſich ſelbſt, die urſprüngliche Autonomie, welche, vom theoretiſchen Standpunkt aus angeſehen, ein Vorſtellen, oder, was daſſelbe iſt, ein Conſtruiren endlicher Dinge, vom praktiſchen Standpunkt aus ein Wollen iſt.

Jenes urſprüngliche Selbſtbeſtimmen des Geiſtes nun kann ich allerdings in einem Grundſatze ausdrücken. Dieſer Grundſatz aber iſt in Bezug auf den, mit dem ich rede, nothwendig ein Poſtulat, d. h. ich muß von ihm fordern, daß er in dieſem Augenblicke von aller Materie des Vorſtellens und Wollens abſtrahire, um ſich ſelbſt in ſeinem abſoluten Handeln auf ſich ſelbſt anzuſchauen. Dieſe Forderung zu machen bin ich berechtigt, weil ſie keine lediglich theoretiſche Forderung iſt; wer ſie nicht zu erfüllen vermag, der ſollte ſie wenigſtens erfüllen können; denn das moraliſche Geſetz fordert von ihm eine Handlungsweiſe, für die er (wie das auch bei den meiſten Menſchen der Fall iſt) gar keinen Sinn haben kann, ohne ſeiner

urſprünglichen Geiſtigkeit bewußt zu werden; es hält ihm einen abſoluten Zuſtand, zu dem er gelangen ſoll, als eine Idee vor, die er gar nicht verſtehen könnte, hätte er nicht (um in Platons Sprache mich auszudrücken) in der intellektualen Welt (d. h. in ſich ſelbſt, als geiſtigem Weſen) ihr Urbild angeſchaut.

Dagegen eine lediglich theoretiſche Forderung, z. B. ſich in den Standpunkt des urſprünglichen Vorſtellens und zu deſſen Behuf etwa gar auf einen fremden Planeten zu verſetzen, gar keine Nothwendigkeit bei ſich führt; denn wer die Nothwendigkeit davon einſieht, der hat jene Forderung (urſprünglich vorzuſtellen) ſchon längſt und von ſelbſt erfüllt; wo ſie alſo verſtanden wird, kommt ſie zu ſpät, und wo ſie zu rechter Zeit kommt, wird ſie nicht verſtanden[1]; denn geſetzt auch, daß irgend jemand gutmüthig genug wäre, jene Geiſtesoperation gewaltthätiger Weiſe vornehmen zu wollen, ſo wüßte er doch nicht, wie er das angreifen ſollte, und wäre nach vollbrachtem Verſuch wo möglich noch unwiſſender über ſich ſelbſt, als vorher.

Die Sache iſt dieſe: das urſprüngliche Vorſtellen iſt etwas, was, wenn es verſtanden werden ſoll, ſelbſt noch abgeleitet werden muß. Verſicherungen, wie folgende: — „es komme dabei nicht auf die Erklärung an, was ein Objekt, was urſprünglich, und was ſich vorſtellen heiße; — auf die Frage: was urſprünglich vorſtellen heiße,

[1] Den klarſten Beweis davon gibt das Schickſal, das Herrn Becks Philoſophie bisher gehabt hat. Es war erfreulich zu ſehen, wie Leute, die von der Kritik der reinen Vernunft auch nicht den erſten Perioden verſtanden hatten, nach Erſcheinung der Standpunktslehre gelaufen kamen zu verſichern, gerade ſo und nicht anders hätten ſie Kant längſt verſtanden. — Aber euer ganzes Weſen ſträubt ſich gegen ein ſolches Syſtem, und euer unwillkürlicher Reſpekt für Kants Namen iſt viel zu blind, als daß ihr ihm auch jetzt noch ein ſolches Syſtem zutrauen könntet, das euch wie baarer Unſinn klingt und klingen muß. Dieß ſieht man aus den beſcheidenen Einwürfen, mit denen ihr eurem beklommenen Herzen Luft gemacht habt. — Einer von euch, der ſonſt ſeine Unwiſſenheit durch ein vornehmes Lächeln zu verbergen ſucht, fragte (das erſtemal, daß er ehrlich herausſagt, was ihm auf dem Herzen lag) ganz ängſtlich Herrn Beck: Wenn etwa ein Blitzſtrahl aus den Wolken niederführe, und (wo Gott für ſey!) den Herrn Beck zerſchmetterte — ob dieß auch zu ſeinem urſprünglichen Vorſtellen gehören würde!!

gebühre gar keine Antwort, die rechte Antwort darauf ſey das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt"; — Verſicherungen dieſer Art wären ganz gut, wenn das Poſtulat in ſich ſelbſt mathematiſche Evidenz hätte.

Ohne Zweifel erwiedert die Standpunktslehre: wer meine Anmuthung nicht a priori verſteht, oder, wer nicht einſieht, daß ſie die erſte Bedingung alles Philoſophirens iſt, für den iſt ſie gar nicht gemacht, und wer dieß erklärt, erklärt eben damit, daß er kein Philoſoph iſt und ſeyn kann. Dieſe Strenge gegen das ignavum pecus iſt recht und billig[1]. Allein dann ſollte ſich die Standpunktslehre wenigſtens nicht rühmen, „jedermänniglich zeigen zu können, daß, wenn ſeine Vorſtellungsart nicht mit der ihrigen übereinſtimmt, er ſicherlich gar nichts in philoſophiſchen Dingen wiſſe, er möge ſich nun einen dogmatiſchen, ſkeptiſchen oder kritiſchen Philoſophen nennen". — Es giebt nur Eine Art von Poſtulaten, die zwingende Kraft haben, die der Mathematik; weil ſie zugleich in der äußern Anſchauung darſtellbar ſind. Theoretiſche Poſtulate in der Philoſophie aber (da ſie eine nur dem innern Sinn verſtändliche Conſtruktion fordern) können ihre zwingende Kraft nur durch Verwandtſchaft mit moraliſchen Forderungen erhalten, weil dieſe kategoriſch, alſo ſelbſt nöthigend ſind[2]. Eine ſolche Verwandtſchaft findet ſich nun bei dem Poſtulat: urſprünglich vorzuſtellen, ganz und gar nicht. Es iſt alſo auch kein Poſtulat, denn es enthält nichts, was ſich auch allgemeingültig fordern läßt. Das urſprüngliche Vorſtellen iſt überhaupt kein Poſtulat, ſondern eine Aufgabe in der Philoſophie.

Ein Poſtulat, das als ſolches an die Spitze der Philoſophie geſtellt werden könnte, müßte nicht bloß theoretiſch ſeyn, es müßte zugleich eine praktiſche Seite haben, es müßte theoretiſch und praktiſch zugleich ſeyn. Dieß ergibt ſich ſchon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch

[1] und der empiriſche Probirſtein der wahren Philoſophie iſt ohne Zweifel der, daß ſie allen geiſtloſen Menſchen, ſo viel ihrer ſind, ſchlechterdings unverſtändlich ſey. (Zuſatz der erſten Auflage.)

[2] Ich verweiſe deßhalb den Leſer auf den Anhang, der dieſer Abhandlung beigefügt iſt.

ein beſonderes Intereſſe, daß kein lediglich theoretiſches Poſtulat Princip der Philoſophie ſey.

Philoſophie nämlich iſt nicht ſelbſt Wiſſenſchaft, die man, wie jede andere, erlernen kann, ſondern ſie iſt der wiſſenſchaftliche Geiſt, den man zum Lernen ſchon mitbringen muß, wenn daſſelbe nicht in ein lediglich hiſtoriſches Wiſſen ausſchlagen ſoll. Philoſophie iſt daher nicht nur Inſtrument, ſondern zugleich Werk der Kultur und der Erziehung. Sie ſoll etwas Unterſcheidendes vor andern Wiſſenſchaften haben. Dieſes Unterſcheidende beſteht darin, daß Freiheit und Selbſtthätigkeit an ihr weit mehr als an allen andern Wiſſenſchaften Antheil haben. Die Philoſophie eines Menſchen ſoll zugleich das Maß ſeiner Kultur ſeyn, und umgekehrt, ſie ſoll ſelbſt wieder dienen den Menſchen zu erziehen. Wenn nun die Philoſophie eine Wiſſenſchaft iſt, welche zu verſtehen ein gewiſſer Grad der Geiſtesfreiheit erfordert wird, ſo kann ſie nicht jedermanns Ding ſeyn, d. h. ſie kann nicht von einem theoretiſch-allgemein und a priori gültigen Poſtulat ausgehen. Sie muß in ihrem erſten Poſtulat ſchon etwas enthalten, was gewiſſe Menſchen auf immer von ihr ausſchließt[1]. Sie muß nicht nur die müßigen Köpfe abwehren, die unter einem auswendig gelernten Jargon von Schulwörtern ihre Geiſtesarmuth zu verbergen ſuchen, ſondern ſie muß auch arbeiten, daß die Akten ſobald wie möglich geſchloſſen werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wiſſenſchaften eilen, die unmittelbar noch ins Leben eingreifen. Sie muß daher ſuchen, daß ſie ſelbſt ins Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche. Sie muß daher von einem Princip ausgehen, das, ob es gleich nicht allgemeingeltend iſt, doch allgemeingeltend ſeyn ſollte. Damit ſie Gewalt habe ſelbſt über geiſtloſe Menſchen, muß ſie in ihren erſten Principien ſchon ein praktiſches Intereſſe (sacri quid) haben. Sie muß mit einem Poſtulate beginnen, das mit den praktiſch allgemeingültigen Forderungen: ſeiner ſelbſt, als eines geiſtigen Weſen, bewußt zu ſeyn, allen Empirismus, als

[1] Sie muß in ihren erſten Principien ſchon intolerant ſeyn. (Zuſatz der erſten Auflage.)

Princip, in ſich zu vernichten, eins und daſſelbe iſt, oder vielmehr den erſten Grund für ſie alle enthält.

Es iſt von alten Zeiten her ſo geweſen, daß das heilige Feuer der Philoſophie von reinen Händen bewahrt wurde. In den herrlichſten Staaten der alten Welt hatten die erſten Stifter, d. h. die erſten Weiſen derſelben, die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Myſterien zu verbergen geſucht. Als die Kultur im Lauf der Zeit weiter fortſchritt, und einzelne Köpfe über die Schranken jener urſprünglichen Einrichtungen hinausſtrebten, errichteten ſie philoſophiſche Schulen, nicht um Philoſophie dem Gedächtniß anzuvertrauen, ſondern um durch ſie Jugend zu erziehen. Auch in dieſen Schulen herrſchte lange noch der Unterſchied eſoteriſcher und exoteriſcher Philoſophie. Zu derſelben Zeit, als durch die Sophiſten in Griechenland die Philoſophie zur Profeſſion und zum Erwerbmittel herabſank, ſank auch der Staat von ſeiner ehemaligen Höhe, und die Philoſophie erſtarb in der elenden Kunſt zu überreden und durch Scheingründe zu betrügen.

Geſetzt aber, die Philoſophie hätte kein ſolches Intereſſe in Bezug auf die Menſchheit, geſetzt, ſie wäre bloß Beſchäftigung des Kopfes (die doch wohl eigner Art ſeyn muß, da die Menſchen nach ſo vielen mißlungenen Verſuchen immer wieder von vorne anfangen zu philoſophiren), ſo fordert doch das wiſſenſchaftliche Intereſſe, daß das Princip der Philoſophie nicht ein lediglich-theoretiſches ſey.

Denn 1) die theoretiſchen Handlungen des menſchlichen Geiſtes ſelbſt erhalten erſt im Gegenſatz gegen die praktiſchen reale Bedeutung. Daß die urſprünglichen Handlungen des Geiſtes nothwendig ſind, deſſen werden wir nur im Gegenſatz gegen die Willkür der freien Handlungen inne. Daß aber deßwegen der Geiſt in ſeinem Vorſtellen nicht lediglich paſſiv ſey, und ſeyn könne, deſſen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daß er dieſe Paſſivität denkt, d. h. daß er ſich über ſie erhebt, oder, mit andern Worten, daß er frei handelt. Nun iſt aber das Problem der theoretiſchen Philoſophie eben dieſes, in Erklärung der Vorſtellung Nothwendigkeit und Freiheit, Zwang und Selbſtthätigkeit, Paſſivität und Aktivität zu vereinigen; denn wofern

wir das Leiden der Thätigkeit oder die Thätigkeit dem Leiden aufopfern, gerathen wir im erstren Fall in einen dogmatischen Idealismus, im letztern in einen dogmatischen Realismus (oder Empirismus), zwei Systeme, die beide gleich falsch sind. Gehen wir also etwa, so wie die einzig-mögliche Standpunktslehre, von einem lediglich theoretischen Actus aus, so wird es uns unmöglich seyn, das Gefühl der Nothwendigkeit, wovon alle objektiven Vorstellungen begleitet sind, zu erklären, und so sehr wir auch dagegen protestiren mögen, werden sich doch jene ursprünglichen Handlungen in lediglich ideale auflösen. Die Standpunktslehre mag immerhin erinnern: „es sey bei ihr gar nicht die Rede von einer ursprünglichen Vorstellung, denn die Vorstellung setze schon den Gegenstand voraus, den wir durch sie (nicht erzeugen, sondern, nachdem er bereits erzeugt ist) denken; sondern, es sey vom ursprünglichen Vorstellen selbst als einem Actus die Rede, wodurch wir den Gegenstand selbst produciren"; — alle diese Erinnerungen fruchten nichts, denn dieselbe Standpunktslehre sieht sich bald nachher genöthigt, das ursprüngliche Vorstellen mit dem Verstandesgebrauch als identisch vorzustellen, und zu erklären: „das ursprüngliche Vorstellen bestehe in den Kategorien".

Nun wird aber jeder Leser alsobald folgendermaßen argumentiren: der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, Begriffe aber sind gar nichts Ursprüngliches, sondern lediglich Abstraktionen von einem Ursprünglichen; Begriffe sind gar keine nothwendigen, sondern lediglich ideale Handlungen. Kategorien sind nicht das ursprüngliche Handeln selbst, das du zwar vorstellig machen willst, innerhalb der Schranken aber, die du dir selbst gesetzt hast, nicht vorstellig machen kannst; sie sind nicht das ursprüngliche Vorstellen, sondern die Vorstellung vom ursprünglichen Vorstellen. Du verwickelst dich also in deinen eignen Behauptungen, indem du anfänglich zwar ermahnest, bei Erklärung des Ursprungs der Vorstellungen sich des discursiven Denkens völlig zu entschlagen, und doch genöthigt bist, alsobald selbst zu discursiven Vorstellungen deine Zuflucht zu nehmen, und das ursprüngliche Vorstellen mit dem Verstandesgebrauch in den Kategorien als identisch vorzustellen. Wir

begreifen nun zwar recht wohl, warum du ſo verfahren mußteſt, und werden uns deßwegen über deinen eigentlichen Sinn und Meinung nicht irre machen laſſen; denn wir ſehen ein, daß du von deinem Standpunkt aus das urſprüngliche Vorſtellen gar nicht begreiflich machen kannſt; daß alſo jenes widerſprechende Verfahren nicht deine Schuld iſt, ſondern die deines Standpunkts iſt.

Ohne Zweifel würde die Standpunktslehre einen ſolchen fragen, wie denn er das urſprüngliche Vorſtellen, wenn er es andern begreiflich machen wolle, anders als durch Begriffe, durch Vorſtellungen des urſprünglichen Vorſtellens begreiflich machen könne. Der Gefragte würde antworten, daß er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemand das urſprüngliche Vorſtellen durch Begriffe verſtändlich zu machen, und daß er eben deßwegen nicht mit dem Poſtulat des urſprünglichen Vorſtellens den Anfang machen zu können glaube, ſondern vielmehr den Lehrling vorerſt von allem Vorſtellen zu abſtrahiren ermahne, um ihn in Anſehung deſſelben in völlige Freiheit zu verſetzen. Nun aber behaupten wir, daß der menſchliche Geiſt, indem er von allem Objektiven abſtrahirt, in dieſer Handlung zugleich eine Anſchauung ſeiner ſelbſt habe, die wir intellektual heißen, weil ihr Gegenſtand ein lediglich intellektuales Handeln iſt. Wir behaupten zugleich, daß dieſe Anſchauung die Handlung iſt, wodurch ein reines Selbſtbewußtſeyn entſteht, und daß ſonach der menſchliche Geiſt ſelbſt nichts anderes als dieſes reine Selbſtbewußtſeyn iſt. Hier haben wir alſo eine Anſchauung, deren Objekt ein urſprüngliches Handeln iſt, und zwar eine Anſchauung, die wir nicht erſt durch Begriffe in andern zu erwecken verſuchen dürfen, ſondern die wir von jedem a priori zu fordern berechtigt ſind, weil es eine Handlung iſt, ohne welche ihm das moraliſche Geſetz, d. h. ein ſchlechthin und unbedingt an jeden Menſchen, in der bloßen Qualität ſeiner Menſchheit, ergehendes Gebot, völlig unverſtändlich ſeyn würde [1].

[1] Vielleicht fragt man: wie kommt es aber, daß ſo viele verſichern, ihnen ſey jene Anſchauung etwas völlig Unbekanntes, ja Unbegreifliches? — Darauf haben wir nicht zu antworten, ſondern diejenigen, die fragen, damit ſie nicht gefragt

Wenn es nun aber darauf ankommt, das urſprüngliche Vorſtellen wirklich in Begriffen vorzulegen, und den urſprünglichen Verſtandesgebrauch zu zergliedern, ſo werden wir immer noch vor demjenigen, der vom urſprünglichen Vorſtellen, als einem Poſtulat, ausgeht, ſehr viel voraus haben, weil in unſerem erſten Grundſatze ſchon das innere Princip alles Vorſtellens ausgedrückt iſt. „Die objektiv-ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns, ſagt Hr. Beck, iſt der höchſte Gipfel alles Verſtandesgebrauchs". Dieſe objektiv-ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns aber iſt da wie vom Himmel gefallen, und Hr. Reinhold hat ſehr Recht, wenn er (S. 315) ſagt: „Es iſt eine Täuſchung, die den Erläuterern der kritiſchen Philoſophie ſehr gewöhnlich iſt, von der aber kaum ein auffallenderes Beiſpiel aufzuweiſen ſeyn dürfte, als das Herr Beck durch ſeine Darſtellung der Kategorien liefert. Sie wähnen, ihre Leſer, welche doch erſt durch ſie in den Sinn der Kritik eingeführt werden ſollen, könnten und müßten ihre der Kritik abgeborgten Ausdrücke: ſynthetiſche Einheit, objektive Einheit, Kategorie u. ſ. w. ohne Bekanntſchaft mit der Kritik ebenſo

werden. Uns, denen jene Anſchauung ganz klar iſt, und die ſich keiner Schwärmerei bewußt ſind, uns kommt es zu, euch zu fragen: warum ihr jene Anſchauung (ohne welche ihr eurer ſelbſt, als moraliſcher und intelligenter Weſen, gar nicht bewußt ſeyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewußtſeyn erhoben habt. Denn jene Handlung (die urſprünglich außerhalb alles Bewußtſeyns liegt) zum Bewußtſeyn erhoben, erzeugt das, was wir reines Selbſtbewußtſeyn nennen; daß aber das reine Selbſtbewußtſeyn in keinem von ſelbſt oder durch Erleuchtung von oben entſteht, daß vielmehr die Grade der Reinheit dieſes Selbſtbewußtſeyns mit den Graden unſrer moraliſchen und intellektuellen Kultur (die doch wohl unſer eigen Werk iſt) parallel laufen, müßt ihr ebenſowohl einräumen, als, daß ihr ohne jenes Selbſtbewußtſeyn keines reinen (nichtempiriſchen) Handelns, alſo nicht einmal des transſcendentalen Denkens fähig ſeyd, deſſen ihr doch fähig ſeyn ſollt oder wollet. — Auch habe ich mich bisher bei Kant und bei allen ſeinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des Selbſtbewußtſeyns umgeſehen. Gleichwohl iſt ſeine ganze Philoſophie ohne Haltung, woferne er uns nicht das Medium angibt, wodurch das Geiſtige in uns (die reine Vernunft, wie er ſich ausdrückt) zum Sinnlichen (Empiriſchen) ſpricht, und wenn nicht endlich unſer ganzes Weſen in eitle Begriffe aufgelöst werden ſoll, ſo muß er wohl zuletzt auf eine Anſchauung kommen, die rein-intellektual und höher iſt denn alles Vorſtellen und Abſtrahiren.

verſtändlich finden, als ſie ſelbſt, denen doch jene Ausdrücke nur durch die Kritik und durch den Gebrauch bei ihren eignen Meditationen[1] geläufig geworden ſind".

Auf jeden Fall iſt es viel zu viel gefordert, wenn die Standpunktslehre ihre Leſer nöthigt, ein ſecundäres abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der Verſtand iſt, als urſprünglich zu denken. Wir wiſſen zwar gar wohl, daß der Verſtand nichts anderes iſt als das Vermögen der Begriffe, und daß Begriffe wiederum nichts anderes ſind als Abſtraktionen von unſrer urſprünglichen Anſchauungsweiſe, daß alſo die Zergliederungen des reinen Verſtandes, Kategorien genannt, wirklich nichts anderes ausdrücken als die urſprüngliche und nothwendige Handlungsweiſe des Geiſtes in der Anſchauung, oder, weil das Objekt von dieſer Handlungsweiſe gar nicht verſchieden iſt, die urſprüngliche Syntheſis, wodurch erſt alles Objekt wird und entſteht.

Wenn aber das Objekt urſprünglich gar nichts anderes iſt als eine beſtimmte Handlungsweiſe (Conſtruktion) unſeres Geiſtes, ſo müſſen wir doch dieſe Handlungsweiſe uns entgegenſetzen, weil ohne dieß niemals die Vorſtellung eines Objekts in uns entſtehen würde. (Die Standpunktslehre ſelbſt behauptet: Es gebe kein urſprüngliches Vorſtellen eines Gegenſtandes, ſondern bloß ein urſprüngliches Vorſtellen; weil, wenn wir eine Vorſtellung von einem Objekte haben, dieſe allemal ſchon Begriff ſey). Dieß können wir nun nicht, ohne von jener beſtimmten Handlungsweiſe zu abſtrahiren. Dieß iſt Geſchäft des Verſtandes, und indem er dieß thut, entſteht ihm der Begriff, d. h. die allgemeine Vorſtellung von der Handlungsweiſe des Geiſtes überhaupt. Indem er dieſe allgemeine Vorſtellung vom Verfahren des Geiſtes in der Anſchauung überhaupt dem beſtimmten

[1] Dieſer wenigſtens muß bei Hrn. Beck ſehr ſtark geweſen, und, der Armuth ſeiner Sprache nach zu urtheilen, bei ihm im eigentlichen Sinne des Worts geläufig geworden ſeyn. Wer Geduld gehabt hat, ihm auch nur mit den Augen an alle Orte zu folgen, wo er ſeine einzigmögliche Philoſophie zur Schau ausſetzte, wird ſich der ermüdenden unausgeſetzten Wiederholung dieſer Ausdrücke erinnern, die er nie zu erklären wußte, und mit denen er als mit magiſchen Formeln alle andere Philoſophie auf immer betäuben zu können glaubte.

Verfahren in der gegenwärtigen Anſchauung entgegenſetzt, trennt ſich in ſeinem Bewußtſeyn der Begriff vom Objekte, unerachtet beide urſprünglich eins und daſſelbe ſind. Vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus alſo ſind Verſtand und Sinnlichkeit zwei ganz verſchiedene Vermögen, Anſchauung und Begriff zwei ganz verſchiedene Handlungen. Nun wiſſen wir wohl, daß ſie ſich urſprünglich, d. h. jenſeits des Bewußtſeyns, gar nicht unterſcheiden laſſen, denn durch dieſe Unterſcheidung erſt entſteht das Bewußtſeyn ſelbſt. Aber die Standpunktslehre hat gar kein Recht, an eine Handlung, die jenſeits des Bewußtſeyns liegt, zu verweiſen; ſie kann zwar poſtuliren, daß wir urſprünglich vorſtellen; dieß heißt aber nichts mehr und nichts weniger, als fordern, daß man jenſeits des Bewußtſeyns mit Bewußtſeyn vorſtelle, was ungereimt iſt. Es bleibt ihr daher nichts übrig, als zu fordern, daß wir uns das urſprüngliche Vorſtellen vorſtellen, d. h. daß wir uns einen Begriff vom urſprünglichen Vorſtellen machen. Alſo hängt am Ende das ganze Syſtem, todt und leblos, wie es auch wirklich iſt, an einem Begriffe, deſſen Möglichkeit dieſe Philoſophie ganz und gar nicht begreiflich zu machen weiß.

Wir müſſen alſo auch Herrn Reinhold völlig beiſtimmen, wenn er gegen die Standpunktslehre erinnert, daß ſie die ganze transſcendentale Aeſthetik und den von Kant ſo oft eingeſchärften Unterſchied zwiſchen transſcendentaler Sinnlichkeit und transſcendentalem Verſtand völlig verſchwinden läßt, daß ſie ferner vergeblich ſich bemüht, das Reale, d. h. die Empfindung in unſeren Vorſtellungen zu erklären, weil ſie nämlich keine anderen als ideale Handlungen vorſtellig zu machen weiß, und mit klaren Worten behaupten muß, daß die Empfindung eine Handlung des urſprünglichen Verſtandes ſey, womit ſich allerdings ein Sinn verbinden läßt, aber nicht ohne die Worte Verſtand u. ſ. w. wider allen Sprachgebrauch zu deuten[1].

[1] Hr. Beck kann das Ding an ſich nur exterminiren, etwas anderes an ſeine Stelle zu ſetzen weiß er nicht. Gleichwohl muß man ohne einen überſinnlichen Grund der Realität unſerer Vorſtellungen nicht abkommen können, denn warum hätte ſonſt Kant jenen für ſeinen Erläuterer ſo widerſinnigen Ausdruck

Wir wiſſen gar wohl, daß alle auch die urſprünglichen Handlungen des Geiſtes, wenn wir vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus darüber reflektiren, als lediglich ideal erſcheinen. Aber wir müſſen auch davon wieder den Grund angeben, um ſo mehr, da das Ideale gar nicht anders als im Gegenſatz gegen das Reale gedacht werden kann. Ideales und Reales aber (Vorſtellung und Objekt, Begriff und Anſchauung) ſcheiden ſich ſelbſt nur im Bewußtſeyn; jenſeits des Bewußtſeyn alſo muß zwiſchen idealem und realem Handeln gar kein Unterſchied ſeyn.

Dieß meint die Standpunktslehre auch, wenn ſie z. B. ſagt: Als Zeichen des Unterſchiedes zwiſchen dem, was a priori, und dem, was a posteriori heißen ſoll, die Empfindung angeben, und denjenigen Begriff a priori nennen, der von Empfindung frei iſt, den aber für einen empiriſchen halten, der mit Empfindung verbunden iſt, bedeutet gar nichts. Aber dieſe Lehre kann nur poſtuliren, daß urſprünglich zwiſchen dem, was a priori und a posteriori, was ideal und was real iſt, gar kein Unterſchied ſtattfinde, und der Sinn ihres Poſtulats, ſich ins urſprüngliche Vorſtellen zu verſetzen, iſt wirklich kein anderer, als ſich das urſprüngliche Handeln des Geiſtes vorzuſtellen, in welchem zwiſchen dem, was a priori und was a posteriori iſt, gar kein Unterſchied ſtattfindet, oder, mit andern Worten, in welchem das Ideale vom Realen (das Begriffene vom Angeſchauten) noch gar nicht unterſchieden wird. Aber ſie kann auch nichts weiter als die Vorſtellung eines ſolchen urſprünglichen Handelns poſtuliren; daß die Vorausſetzung eines ſolchen urſprünglichen Handelns nothwendig ſey, und warum ſie das ſey, vermag ſie nicht darzuthun.

Jenes urſprüngliche Conſtruiren aber iſt nun gar nichts anderes als eine Syntheſis, und die Standpunktslehre rühmt ſich dieſes Vorzugs (daß ſie nämlich über die urſprüngliche Syntheſis gar nicht hinausgehe); daß man aber nicht darüber hinausgehen könne, wenn von

gebraucht, um dieſen Grund dadurch zu bezeichnen? — Hr. Beck kann das Ungereimte des Dings an ſich zwar beweiſen, aber nicht erklären, wie ein vernünftiger Menſch doch damit einen Sinn verbinden konnte.

Aufſtellung philoſophiſcher Principien die Rede iſt (denn daß wir in der Wirklichkeit, im Vorſtellen ſelbſt, nie aus derſelben hinaus kommen, wiſſen wir alle gar wohl), ja daß es widerſinnig ſey, darüber hinausgehen zu wollen, dieß behauptet ſie zwar, hat es aber mit keinem Worte bewieſen.

Dagegen deckt ſie ſich mit dem weiten Schilde der Auktorität, wozu, leider, ſeit beinahe zehn Jahren der Name des großen Philoſophen, auf deſſen Anrathen (man denke!) dieſe Lehre entſtanden ſeyn ſoll, gemißbraucht wird.

Hier gibt es nun kein Mittel, als Auktorität gegen Auktorität; wer mit unphiloſophiſchen Waffen angreift, darf ſich nicht beklagen, mit denſelben geſchlagen zu werden.

Der Standpunktslehrer ſcheint ſich freilich um den Grund der Trichotomie in allen Eintheilungen der Transſcendentalphiloſophie wenig bekümmert zu haben. Kant aber hat darauf Rückſicht genommen. „Soll, ſagt er (Krit. d. Urtheilskr. Einl. S. LVII), eine Eintheilung ſynthetiſch ſeyn und aus Begriffen a priori geführt werden, ſo muß nach demjenigen, was zu der ſynthetiſchen Einheit überhaupt erforderlich iſt, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit ſeiner Bedingung entſpringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie ſeyn". Nun iſt doch wohl in der urſprünglichen Syntheſis eine ſynthetiſche Einheit ausgedrückt. Alſo wird auch dieſe zu ihrer Möglichkeit Bedingung und Bedingtes vorausſetzen. Dieſes wird durch den Entwurf der urſprünglichen Verſtandesform (die Tafel der Kategorien) anſchaulich gemacht. Denn da entſpringt, wie Kant ſelbſt bemerkt, die dritte Kategorie jeder Klaſſe jedesmal aus der Vereinigung der beiden erſten.

Nun iſt aber Folgendes einleuchtend: Bedingung iſt gar nicht real vorſtellbar ohne Bedingtes, und umgekehrt, Bedingtes nicht ohne Bedingung, d. h. beide ſind nur in einem Dritten vorſtellbar, das durch ihre Vereinigung entſpringt. So iſt von den Kategorien der Qualität weder Realität noch Negation abſolut vorſtellbar. [Denken wir uns etwa, daß der Raum lediglich durch repulſive Kraft (ohne

entgegenſtehende Kraft) ausgefüllt wäre, ſo wird die Materie unendlich ausgedehnt (nichts als Porus), d. h. der Raum wird leer ſeyn. Denken wir uns umgekehrt die Attraktivkraft als abſolut, ſo wird alle Materie in einem (mathematiſchen) Punkt vereinigt (abſolut dicht), d. h. der Raum wird abermals leer ſeyn]. Alſo iſt offenbar, daß Realität ſowohl als Negation, beide abſolut gedacht, uns zu nichts führen. Beide ſind nur in ihrer Vereinigung vorſtellbar, d. h. wir können ſie nicht trennen, ohne ſie zu vereinigen, noch ſie vereinigen, ohne ſie zu trennen.

Warum hat nun Kant gleichwohl dieſe Ordnung der Kategorien gewählt, warum iſt er bei ſeinem Entwurf der Kategorien nicht von der dritten Kategorie jeder Klaſſe ausgegangen, und warum hat er z. B. die Kategorien der Realität und die der Negation, der dritten, durch welche ſie doch erſt Bedeutung erhalten, vorangeſchickt? Die Antwort iſt: weil dieſe dritte Kategorie nirgends als eine leere Form a priori da oder angeboren iſt, ſondern weil ſie erſt thätig erzeugt wird, durch ein Thun, in welchem eben deßwegen Realität und Negation urſprünglich abſolut vereinigt ſeyn müſſen. Kant läßt dieſe dritte Kategorie (die Syntheſis) vor unſern Augen entſtehen. Dieß thut Hr. Beck nicht, ſondern ſetzt ſeine urſprüngliche Syntheſis ſchlechthin, und verfährt inſofern gerade ſo, wie die Philoſophen der angebornen Begriffe. Daß nämlich in allem unſerem urſprünglichen Vorſtellen (oder Conſtruiren) Abſolutentgegengeſetzte vereinigt werden, können wir uns, weil Vorſtellen, Conſtruiren u. ſ. w. ein Handeln, ein Thun anzeigt, nicht anders erklären als durch eine urſprüngliche Duplicität in unſerem Thun und Handeln. Daß die Bedingung nicht ohne das Bedingte, das Bedingte nicht ohne die Bedingung, ſondern beide zuſammen jedesmal nur in einem Dritten vorſtellbar ſind, können wir uns, weil dieſes Dritte immer ein thätiges Conſtruiren iſt, nicht anders erklären als durch eine urſprüngliche Vereinigung des Bedingens und des Bedingtwerdens in der Handlungsweiſe eines vorſtellenden Weſens.

Jene Duplicität aber in unſerem Thun und Handeln, dieſe nothwendige Vereinigung Entgegengeſetzter in unſerem Conſtruiren können

wir uns gar nicht als urſprünglich vorſtellen, wie es doch dem Bisherigen zufolge nothwendig iſt, ohne vorauszuſetzen, daß in uns urſprünglich das Bedingende und das Bedingte, das Beſtimmende und das Beſtimmte, das Handelnde und das Leidende abſolut-identiſch ſeyen, oder, mit andern Worten, daß es uns der Natur unſeres Geiſtes nach unmöglich ſeyn muß, zu handeln, ohne zugleich das Objekt des Handelns zu ſeyn, oder umgekehrt, zu leiden, ohne zugleich das Subjekt des Handelns zu ſeyn.

Dieſe urſprüngliche Identität des Reinen und des Empiriſchen in uns iſt nun eigentlich das Princip alles transſcendentalen Idealismus. Aus dieſem Princip erſt erklärt ſich, warum in uns urſprünglich zwiſchen Realem und Idealem, zwiſchen dem, was empfunden, und dem, was gehandelt wird, zwiſchen dem, was wir (vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus) a priori und a posteriori nennen, endlich zwiſchen transſcendentaler Sinnlichkeit und transſcendentalem Verſtand, zwiſchen Anſchauung und Begriff, gar kein Unterſchied ſtattfinde.

Jene urſprüngliche Duplicität in allem unſerem Thun und Handeln iſt alſo ein höheres Princip, aus welchem erſt die urſprüngliche Syntheſis (in welcher zwiſchen Anſchauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verſtand kein Unterſchied ſeyn ſoll) ebenſo hervorgeht, als im Verſtandesgebrauche die dritte Kategorie jeder Klaſſe aus den beiden erſten entſpringt.

Zugleich erhellt hieraus, daß das urſprüngliche Vorſtellen gar nicht Princip der geſammten Philoſophie ſeyn kann, weil es ſelbſt nur Eine Art, Eine Modification jenes urſprünglichen Handelns iſt, in welchem das Handelnde und das Objekt der Handlung eins und daſſelbe ſind.

Denn wenn wir nun 2) auf das Praktiſche ſehen, ſo läßt ein lediglich-theoretiſches Princip, dergleichen das urſprüngliche Vorſtellen iſt, die praktiſche Philoſophie völlig ohne Fundament; eine ſo begründete oder vielmehr nichtbegründete Philoſophie ſieht ſich, wie Reinhold bemerkt, genöthigt, das Objekt der praktiſchen Philoſophie, das

ſich aus jenem Grundſatz nicht ſchöpfen läßt, als — der Himmel weiß woher — gegeben anzunehmen.

Denn, wofern die Syntheſis das Höchſte im menſchlichen Geiſte iſt[1], ſo begreift man nicht, wie er je aus dieſer Syntheſis heraustreten, d. h. wie er je den nothwendigen Zuſammenhang ſeiner Vorſtellungen und den Mechanismus ſeines Denkens verlaſſen könne. Wenn aber jene Syntheſis ſelbſt nichts anderes als das Produkt eines urſprünglichen Handelns unſeres Geiſtes auf ſich ſelbſt iſt, ſo können wir uns auch das Theoretiſche in uns nicht erklären, ohne als erſtes Princip aller Philoſophie vorauszuſetzen, daß der Geiſt des Menſchen abſolut-frei ſey. Ja, daß dieſer Geiſt ſeiner Vorſtellungen, ſeines Beſchränktſeyns durch dieſelbe, bewußt werde, daß er dieſe Vorſtellungen ſelbſt wieder zu ſeinem Objekt mache, wie er in der Philoſophie thut, iſt gar nicht begreiflich, ohne vorauszuſetzen, daß der Geiſt nie aufhöre ſein eigenes Objekt zu ſeyn, d. h. daß er ins Unendliche fort abſolut-frei ſey[2], und aus dem Zuſtand des Vorſtellens in den Zuſtand des freien Handelns übergehen könne.

Der Geiſt aber kann den Zuſtand des Vorſtellens nicht ſelbſtthätig verlaſſen, ohne durch dieſe Handlung zugleich alle Materie des Vorſtellens für ſich aufzuheben. Weil es aber unmöglich iſt, daß der Geiſt handle, ohne Materie des Handelns, ſo wird jene Handlung von ſelbſt zum Wollen, d. h. zum ſelbſtthätigen Beſtimmen der Materie ſeines Handelns.

Nun iſt aber der Charakter der geiſtigen Natur eben dieſer, daß durch ihr reines und freies Handeln zugleich die Materie ihres Handelns beſtimmt ſey, oder, daß das Reine in ihr unmittelbar das

[1] Kant läßt alle Syntheſis durch Vereinigung Entgegengeſetzter entſtehen. Sein angeblicher Ausleger poſtulirt die Syntheſis, als etwas, worüber er keine weitere Rechenſchaft zu geben weiß; Kant ſtellt ſie ſynthetiſch, ſein Erklärer analytiſch auf.

[2] Wenn wir aus der urſprünglichen Syntheſis nicht heraustreten können, ſo kennen wir die Erfahrung überall nur als Produkt, von der Erfahrung als Actus dürfen wir gar nicht reden, kurz, die Philoſophie hat vor dem gemeinen Bewußtſeyn nichts voraus.

Empiriſche beſtimme. — Daß im theoretiſchen Handeln des Geiſtes (im Vorſtellen) ihm durch das Handeln zugleich die Materie des Handelns, das Objekt, entſteht, daß ſonach das Empiriſche in ihm durch das Transſcendentale beſtimmt iſt, haben wir ſo eben erwieſen.

Nun ſoll der Geiſt im Wollen ſeiner ſelbſt, d. h. ſeiner abſoluten Thätigkeit, unmittelbar bewußt werden. — Aber er kann ſeiner abſoluten Thätigkeit nicht bewußt werden, ohne daß ſie ihm zum Objekt wird. Alſo ſoll das Objekt ſeines Wollens er ſelbſt in ſeiner reinen Thätigkeit ſeyn, er ſoll ſich ſelbſt wollen; er ſelbſt aber iſt nur, inwiefern das Reine in ihm empiriſch wird. Alſo ſoll die Materie ſeines Wollens unmittelbar durch die Form beſtimmt ſeyn; mit andern Worten, die Form ſeines Wollens ſoll zur Materie ſeines Handelns werden, das Empiriſche in ihm ſoll durch das Reine beſtimmt, es ſoll inſofern keine (moraliſche) Duplicität in ihm ſtattfinden. Dieß iſt der wahre und eigentliche Sinn des kategoriſchen Imperativs oder des Moralgeſetzes.

Die Materie des Moralgeſetzes aber iſt, wie wir eben gezeigt haben, das Reine in uns. Seines reinen Thuns aber wird der Geiſt nicht bewußt, als durch das Wollen (indem er alle Materie des Handelns, inſofern ſie ihm gegeben iſt, aufhebt, um ſie ſelbſtthätig zu beſtimmen). Alſo wird er auch der Materie des Moralgeſetzes, oder deſſen, was durch das Moralgeſetz gefordert wird, nicht anders inne als durch das Wollen, und inſofern iſt die Quelle des Moralgeſetzes der Wille.

Die Form alles Wollens beſteht darin, daß die Materie des Willens durch abſolutes Handeln beſtimmt ſey, d. h. daß das Wollen ins Unendliche fort nur durch das Wollen, und aus dem Wollen erklärbar ſey. Das Wollen der bloßen Form nach betrachtet heißt das reine Wollen. Das Empiriſche aber ſoll durch das Reine beſtimmt ſeyn. Alſo fordert das Moralgeſetz als Objekt des Wollens den reinen Willen ſelbſt.

Das Objekt des Wollens aber ſoll immer nur aus dem Wollen erklärbar ſeyn. Wenn ich alſo nichts will als das abſolute Gute, d. h. den reinen Willen ſelbſt, ſo ſoll dieſer als Materie meines Willens

immer nur erklärbar ſeyn aus einem Wollen, d. h. aus einer poſitiven Handlung, wodurch er zum Objekt des Willens geworden iſt.

Dieſer poſitiven Handlung aber ſoll ich bewußt werden, denn das Selbſtbewußtſeyn iſt, was wir ſuchen. Eines Poſitiven aber werden wir nie anders bewußt als durch ein Entgegengeſetztes Poſitives (das inſofern das Negative des Erſtern iſt). Dieſer Satz wird aus der theoretiſchen Philoſophie als erwieſen vorausgeſetzt [1].

Alſo können wir uns auch einer Handlung, in welcher die Materie des Wollens durch den reinen Willen beſtimmt iſt, nicht bewußt werden, ohne daß die entgegengeſetzte Handlung, in welcher, umgekehrt, der Wille durch die Materie beſtimmt (der reine Wille alſo gänzlich aufgehoben) iſt, poſitiv und real entgegengeſetzt ſey, d. h. wir können uns keine poſitiv moraliſche Handlung denken, ohne ihr eine poſitiv unmoraliſche entgegenzuſetzen.

Dieſe Entgegenſetzung muß real ſeyn, d. h. beide Handlungen müſſen im Bewußtſeyn als gleich möglich vorkommen. Daß die eine oder die andere ausgeſchloſſen wird, muß aus einer poſitiven Handlung des Willens erklärt werden.

Jenes Bewußtſeyn real entgegengeſetzter, d. h. gleichmöglicher Handlungen nun iſt es, was den Willen zur Willkür macht [2], und ſo ſehen wir uns durch unſere Philoſophie in den Stand geſetzt, den Widerſtreit auszugleichen, der in den Behauptungen zweier berühmter Philoſophen über dieſen Gegenſtand ſtattzufinden ſcheint.

1) Kant behauptet in der Kritik der praktiſchen Vernunft, der Wille und die praktiſche, d. h. geſetzgebende Vernunft ſeyen eins und daſſelbe. Dieſe Behauptung wiederholt er aufs neue in der philoſophiſchen Rechtslehre. Reinhold behauptet, Moralität und Zurechnungsfähigkeit der Handlungen laſſen ſich nur unter der Vorausſetzung einer

[1] Vortreffliche und aus der Tiefe der menſchlichen Natur geſchöpfte Anmerkungen über dieſen Satz enthält Kants Abhandlung: Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.

[2] Die Willkür iſt zur Möglichkeit des Vorſtellens unſeres freien Handelns nothwendig, gehört alſo inſofern nur zur Erſcheinung des Willens, nicht zum Willen ſelbſt.

ſowohl von der Selbſtthätigkeit der Vernunft als von dem Streben der Begierde verſchiedenen Freiheit des Willens denken.

Die Sache iſt dieſe: Vernunft zeigt urſprünglich bloß das Vermögen der Ideen an, und hat inſofern lediglich theoretiſche Bedeutung. Praktiſche Vernunft wäre ſonach etwas unmittelbar ſich ſelbſt Widerſprechendes. — Es wäre aber in uns kein Vermögen der Ideen ohne Freiheit; wir könnten auch mit unſern Gedanken nicht über das Wirkliche hinausſtreben, ohne urſprünglich frei zu ſeyn. Umgekehrt, wir könnten uns der Freiheit und unſers Hinausſtrebens über die Wirklichkeit nicht bewußt werden, wären wir nicht im Stande, da, wo wir keine Objekte mehr finden, ſelbſt uns Objekte zu ſchaffen. Das Objekt der Freiheit aber iſt unendlich. Dieſes Objekt iſt nur in einem unendlichen Fortſchritt, d. h. empiriſch zu realiſiren, und ſoll alſo allerdings empiriſch, d. h. in der Erfahrung, realiſirt werden.

Weil nun hier der Begriff des Objekts dem Objekt ſelbſt vorangeht (anſtatt daß im theoretiſchen Erkenntniß der Begriff erſt mit dem Objekt entſteht), weil ferner alles, worauf wir als Objekt (gleichviel des Erkennens oder Realiſirens) reflektiren, endlich ſeyn muß, ſo kommt hier die Einbildungskraft der Freiheit zu Hülfe, und ſchafft Ideen deſſen, was die Freiheit realiſiren ſoll, ſo doch, daß dieſe Ideen einer unendlichen Erweiterung fähig ſeyen, weil, ſobald das Objekt derſelben in irgend einem Zeitpunkt erreicht wäre, wir aufhören müßten abſolut thätig zu ſeyn.

Die Einbildungskraft alſo im Dienſte der praktiſchen Vernunft iſt das Vermögen der Ideen, oder das, was wir theoretiſche Vernunft nennen[1]. So wenig als die theoretiſche Vernunft Ideen erzeugen könnte, wäre ihr nicht durch die Freiheit in uns eine Unendlichkeit aufgethan, ebenſowenig könnte dieſe Unendlichkeit Objekt für

[1] (In der erſten Auflage ſtanden hier noch die Worte): (Dadurch unterſcheidet ſich die Schwärmerei von der Vernunft, daß jene zügelloſe Phantaſie, dieſe Einbildungskraft in den Schranken der moraliſchen Poſtulate iſt, jene Chimären, dieſe Ideen erzeugt).

die Freiheit werden, würde sie ihr nicht durch Ideen, d. h. durch Vernunft, ins Unendliche fort begrenzt.

Also setzt die Freiheit in uns die Vernunft (als ein Vermögen der Ideen), und umgekehrt, die Vernunft in uns die Freiheit voraus.

Weil demnach Freiheit ohne Vernunft ebensowenig als Vernunft ohne Freiheit gedacht werden kann, so kann die letztere (die Freiheit) auch praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihr unmittelbares Objekt Ideen sind, praktische Vernunft, weil diese Ideen nicht Gegenstände des Erkennens, sondern Gegenstände des Handelns sind. Ebenso kann umgekehrt die Vernunft, als Vermögen der Ideen, obgleich ihre Funktion dabei lediglich theoretisch ist, dennoch, insofern ihre Ideen Objekte des Realisirens durch Freiheit sind, praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihre Funktion in Erzeugung der Ideen lediglich theoretisch, praktische Vernunft, weil diese[1] Objekte eines nothwendigen Handelns sind.

So ist also praktische Vernunft eins und dasselbe mit der Freiheit, d. h. dem Willen (nach Kant); von der praktischen Vernunft in diesem Sinne gehen alle Gesetze aus, und die ursprüngliche Autonomie des Willens ist im Moralgesetze ausgedrückt. Das Moralgesetz aber ist keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretisch entstehen kann; es ist in uns da, nur insofern es der Wille in uns (empirisch) ausdrückt. Es wird offenbar durch That und Handlung; und nur insofern wissen wir von ihm[2]. Seine Quelle aber ist der Wille. Denn es hält uns einen Zustand vor, dessen wir uns gar nicht anders als im Akt des Wollens selbst bewußt werden können.

Insofern nun aber die theoretische Vernunft jenes Gesetz, das aus dem Willen entspringt und ursprünglich nur in That und Handlung offenbar wird, auffassen und in Worten aussprechen kann, ist zwar ihre Funktion eine lediglich theoretische und analog der Funktion des Verstandes, wenn er die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes

[1] (nicht Chimären oder eitle Speculationen sondern) (Zusatz der ersten Auflage).

[2] ohne das ruht es in eurem Gedächtniß oder steht schwarz auf weiß in euren Papieren (Zusatz der ersten Auflage).

in der Anſchauung abſtrahirt und in Begriffen vorſtellt. So wie wir das urſprüngliche Vorſtellen in Begriffen darlegen, ohne deßhalb dieſe Begriffe für das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt zu halten, ebenſo können wir das urſprüngliche Sollen (deſſen Grund im Willen ſelbſt liegen muß) in Begriffen auffaſſen, ohne daß wir deßhalb dieſes abgeleitete Sollen mit dem urſprünglichen, oder das bloße Organ, wodurch das Geſetz zu uns ſpricht, mit der Quelle des Geſetzes ſelbſt verwechſeln.

Beide alſo (Kant und Reinhold) haben recht; der Wille gibt Geſetze (nach Kant), welche die Vernunft ausſpricht (nach Reinhold). Wenn aber der Erſtere ſagt: der Wille iſt nichts anderes als die praktiſche Vernunft ſelbſt, ſo iſt es natürlicher umgekehrt zu ſagen: die praktiſche Vernunft (das Geſetzgebende in uns) iſt der Wille ſelbſt; denn einer praktiſchen Vernunft, die uns durch das Geſetz gebietet, iſt ſich jeder unmittelbar bewußt, nicht ſo aber des urſprünglichen Willens, deſſen Stimme nur durch das Medium der Vernunft zu uns gelangt. — Wenn umgekehrt Reinhold ſagt: die Geſetze überhaupt gehen nur von der Vernunft aus, das Moralgeſetz ſey die Forderung der bloßen Vernunft an den Willen, ſo iſt dieß grundfalſch, und eine Behauptung, die alle Autonomie des Willens aufhebt. Denn die Vernunft (urſprünglich ein bloß theoretiſches Vermögen) wird zur praktiſchen Vernunft nur dadurch, daß ſie die Materie eines höhern Willens ausſpricht. Sie ſelbſt hat in ſich keine Auktorität und keine moraliſche Gewalt über uns; was ſie als Geſetz ausſpricht, gilt nur, inſofern es durch den abſoluten Willen ſanktionirt iſt. Wenn es demnach (nach Reinhold) keinen abſoluten Willen gibt, in deſſen Namen die Vernunft zu uns ſpricht und von dem eigentlich alle Geſetze ausgehen, ſo iſt die Vernunft, indem ſie uns Geſetze gibt, ein lediglich theoretiſches Vermögen [was er auch zuzugeben ſcheint, wenn er S. 383 ſagt: die Vorſchriften (der Vernunft) ſeyen an ſich bloß theoretiſch]; denn praktiſch iſt ſie nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur durch eine höhere Auktorität, in deren Namen ſie ſpricht. Alſo iſt es ein theoretiſches Vermögen, das, anſtatt durch den Willen beſtimmt zu ſeyn, ſelbſt den Willen beſtimmt, und ſo weit alle Autonomie in uns nur dem Schein und dem

Worte nach übrig läßt. Dieß will aber Reinhold nicht. Wie er deſſen ungeachtet zu der Behauptung (alle Geſetze gehen von der Vernunft aus) veranlaßt werden konnte, wird aus Folgendem klar werden.

2) Kant behauptet: „Von dem Willen gehen die Geſetze aus, von der Willkür die Maximen. Die letztere iſt im Menſchen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anders als bloß aufs Geſetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, ſondern unmittelbar auf die Geſetzgebung für die Maxime der Handlungen geht, daher auch ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig iſt. Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl für oder wider das Geſetz definirt werden, wie es wohl einige verſucht haben; ob zwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beiſpiele gibt. — So viel können wir einſehen, daß, obgleich der Menſch als Sinnenweſen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Geſetze nicht allein gemäß, ſondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht ſeine Freiheit als intelligibeln Weſens definirt werden könne, weil Erſcheinungen kein überſinnliches Objekt, dergleichen doch die Freiheit der Willkür iſt, verſtändlich machen können, und die Freiheit nimmermehr darein geſetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider ſeine geſetzgebende Vernunft ſtreitende Wahl treffen kann, obgleich die Erfahrung oft genug beweiſet, daß es geſchieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können".

Dagegen behauptet Reinhold: Die menſchliche Willkür ſey ein dem Willen eigenthümliches Vermögen, und der Wille, anſtatt daß das Geſetz von ihm ausgehe, gehe umgekehrt auf das Geſetz, aber nur dann und nur inſofern, inwiefern er (mit Kant zu ſprechen) daſſelbe in ſeine Maxime aufnehme. Dieſes könne er nur inſofern, inwiefern das Geſetz keineswegs an und für ſich ſeine Maxime ſey, folglich inwiefern es nicht von ihm ausgehe. Der Wille höre nicht auf Wille zu ſeyn, wenn er nicht aufs Geſetz gehe, ſondern beweiſe ſich eben auch dadurch als Wille. Es iſt kein Wille, wenn er nicht frei, d. h. wenn er nicht ebenſo gut böſe als gut ſeyn kann".

Hier iſt nun ein ſolcher Widerſpruch der Behauptungen, dergleichen man in dieſen Dingen kaum für möglich halten ſollte. Der Grund dieſes Widerſpruchs wird alſo wohl im Objekt ſelbſt liegen. Wenn Kant behauptet: der Wille an ſich iſt weder frei noch unfrei, alſo auch weder gut noch böſe; Reinhold dagegen ſagt: der Wille, als ſolcher, könne nicht anders, als frei ſeyn, und er ſey nur inſofern Wille, als er böſe oder gut ſeyn könne: ſo iſt doch hier offenbar von zwei ganz verſchiedenen Willen die Rede. Es fragt ſich, ob nicht das Objekt (der Wille) ſelbſt eine ſolche doppelte Anſicht möglich macht.

Wenn A ſagt: der Wille, als ſolcher, iſt weder frei noch unfrei, und B dagegen ſich auf das gemeine Bewußtſeyn beruft, in welchem Willkür (d. h. Freiheit zu wählen) als ein dem Willen eigenthümliches Vermögen vorkommt, ſo redet jener offenbar vom Willen, inſofern er gar nicht Objekt des Bewußtſeyns iſt, dieſer vom Willen, inſofern er im Bewußtſeyn vorkommt. Jener erhebt ſich über den Standpunkt des gemeinen Bewußtſeyns, dieſer bleibt darauf ſtehen. Jener hat den Vortheil voraus, daß er dieſem ſelbſt aus Principien beweiſen kann, der Wille, inſofern er erſcheint, d. h. vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus angeſehen, müſſe als freie Willkür erſcheinen, obgleich dieſes Vermögen im abſoluten Willen (der allein geſetzgebend iſt) gar nicht gedenkbar ſey; dieſem bleibt nichts übrig, als ſich auf das Urtheil des gemeinen praktiſchen Verſtandes zu berufen, das er ſelbſt nicht weiter erklären kann; wie es aber zugehe, daß jener etwas behaupte, das dem gemeinen Bewußtſeyn zu widerſprechen ſcheint, weiß er nicht begreiflich zu machen, und kann ſich deßhalb bei ſeiner eignen Widerlegung jener ihm ſo widerſinnigen Behauptungen nicht beruhigen.

Das Beiſpiel iſt merkwürdig, weil es zeigt, wie ſchwer es iſt, ſelbſt in Fragen, die das allgemeinſte Intereſſe, das der Moralität, betreffen, übereinſtimmend zu urtheilen, wofern man nicht über einen gemeinſchaftlichen Standpunkt einig iſt. Dieſer aber kann nicht ein untergeordneter, ſondern muß nothwendig der höchſte ſeyn.

Der Wille alſo, wenn er erſcheint, muß nothwendig als Willkür

erſcheinen. Dieß und nicht mehr kann B beweiſen, und gerade eben dieß behauptet auch A. Nun iſt es aber der Charakter des endlichen Geiſtes, daß er ins Unendliche fort ſich ſelbſt erſcheine, ſein eignes Objekt ſey, für ſich ſelbſt empiriſch werde. Dieſe Nothwendigkeit (ſein eignes Objekt zu werden) iſt das Einzige, was gleichſam zwiſchen uns und die Unendlichkeit tritt. Was alſo jenſeits dieſer Nothwendigkeit liegt, das haben wir mit dem Unendlichen ſelbſt gemein, das liegt für uns, inſofern wir empiriſch ſind, in der Unendlichkeit. Nun iſt aber unſer Wille eine That, die an ſich ſelbſt gar nicht empiriſch iſt. Dieß behaupten beide, A und B. Alſo liegt unſer Wille für uns in der Unendlichkeit, er entflieht jeder empiriſchen Erklärung; das Wollen kann ins Unendliche fort nur aus dem Wollen erklärt werden.

Nun ſoll aber der Wille doch Erſcheinung werden; denn die Aufgabe des moraliſchen Geſetzes iſt, daß das Ich in der Außenwelt ins Unendliche fort ſich darſtelle; dieſe Aufgabe aber iſt nicht zu erfüllen, ohne daß das Ich ſeiner ſelbſt, und zwar im Wollen, bewußt ſey.

Das Ich aber ſoll ſich ſeines Wollens als eines abſoluten bewußt werden. Dieß iſt nicht möglich, als negativ, d. h. es ſoll ſich bewußt ſeyn, daß es durch ſinnliche Antriebe nicht beſtimmt iſt. Dieß iſt, wie oben erwieſen worden, nicht möglich, ohne poſitiven Gegenſatz zwiſchen den ſinnlichen Antrieben und dem, was der Wille, als reiner Wille, gebietet. Eben deßwegen, weil, und nur inſofern, als dieſer poſitive Gegenſatz ſtattfindet, iſt es möglich, durch das Bewußtſeyn ſelbſt auf einen abſoluten Willen getrieben zu werden. Da jener Gegenſatz poſitiv iſt, ſo müßten ſich beide Entgegengeſetzte aufheben, das Reſultat alſo = o ſeyn. Da nun doch eine Handlung erfolgt, der wir uns bewußt ſind, der Grund davon aber weder im moraliſchen Geſetz, inſofern es im Bewußtſeyn vorkommt, noch in den ſinnlichen Antrieben geſucht werden kann, weil beide einander gleich geſetzt worden ſind, ſo können wir uns das Entſtehen einer Handlung vom Standpunkt des Bewußtſeyns aus nicht weiter erklären als aus einer freien Wahl, der wir den Namen Willkür geben. Eben dieß aber

ſollte erreicht werden; das Problem war, das Bewußtſeyn der Freiheit begreiflich zu machen (gleichſam zu conſtruiren). Dieß thun wir durch den Begriff der Willkür, welche daher mit vollem Recht als das Phänomen des Willens erklärt werden kann.

Weil nun aber der Wille als Willkür bloße Erſcheinung iſt, ſo kann Willkür dem Willen, inſofern er nicht erſcheint, gar nicht beigelegt, oder gar als ein eigenthümliches Vermögen deſſelben, wie B thut, vorgeſtellt werden, und A hat ganz recht, wenn er behauptet, der Wille als ſolcher ſey weder frei noch unfrei, weil er lediglich auf das Geſetz gehe, ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung fähig ſey.

Der Verfaſſer dieſes Aufſatzes hat dieſelbe Behauptung längſt aus Principien abgeleitet, zu denen ſich neuerdings Hr. R. ſelbſt bekennt, und er hofft daher, hier um ſo eher ſeine ehemalige Erklärung über dieſen Gegenſtand mit der Kantiſchen vergleichen zu dürfen, da ſein Vortrag dadurch ohne Zweifel an Deutlichkeit gewinnen wird. „Das Problem der transſcendentalen Freiheit, ſo erklärte er ſich damals, hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverſtanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, ſelbſt nachdem die Kritik der Vernunft ſo großes Licht darüber verbreitet hat, ſcheint doch bis jetzt der eigentliche Streitpunkt nicht ſcharf genug beſtimmt zu ſeyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit abſoluter Freiheit, denn ein Abſolutes ſchließt ſchon durch ſeinen Begriff jede Beſtimmung durch fremde Cauſalität aus; die abſolute Freiheit iſt nichts anderes als die abſolute Beſtimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Geſetze ſeines Seyns“; — [Dieß iſt gerade daſſelbe, was Kant ſagt: der Wille, inſofern er nicht Erſcheinung, d. h. inſofern er nicht transſcendental, ſondern abſolut frei iſt, geht auf nichts anderes als aufs Geſetz, und kann inſofern weder frei noch unfrei genannt werden, d. h. das Geſetz, das von ihm ausgeht, iſt für den abſoluten Willen ein bloßes Naturgeſetz, wodurch er gar nichts ausdrückt, als ſich ſelbſt. Nur hat Kant vergeſſen zu bemerken, daß inſofern auch das Geſetz des abſoluten Willens nicht

Moralgeſetz iſt. Reinhold fragt: Sollte Kant nicht den Begriff des moraliſchen Geſetzes zu weit gefaßt haben, da er demſelben mit dem Geſetze der praktiſchen Vernunft (in unſerer Sprache: dem Geſetze des abſoluten Willens) — einerlei Umfang gab? Ich antworte: Allerdings; denn was R. Geſetz der praktiſchen Vernunft nennt, wir Geſetz des abſoluten Willens nennen, wird zum Moralgeſetz erſt im Bewußtſeyn, im poſitiven Gegenſatz gegen ſinnliche Antriebe, als Objekt der freien Wahl der Willkür, d. h. des Willens in der Erſcheinung[1]. Die abſolute Freiheit des Willens kann daher charakteriſirt werden, als] — „Unabhängigkeit von allen nicht durch ſein Weſen ſelbſt beſtimmten (bereits gegebenen) Geſetzen, von allen Geſetzen, die etwas in ihm ſetzen würden, was nicht ſchon durch ſein bloßes Seyn, durch ſein Geſetztſeyn überhaupt, geſetzt wäre". — Dergleichen Geſetze ſind Moralgeſetze. Denn dieſe ergehen an einen Willen, von dem es nicht zum voraus ſchon ausgemacht iſt, daß er dieſen Geſetzen gehorche. Dagegen jenes urſprüngliche Geſetz (das erſt im Bewußtſeyn zum Moralgeſetz wird) nicht an einen Willen ergeht, ſondern von einem Willen ausgeht, der ſich ſelbſt Geſetz iſt, und der inſofern weder frei noch unfrei (im moraliſchen Sinn), ſondern abſolut frei iſt.

Hieraus folgt nun unmittelbar, was auch damals behauptet wurde, daß das Abſolute in uns allein die transſcendentale Freiheit nicht erklärt. „Das Unbegreifliche iſt nicht, wie ein abſolutes, ſondern wie ein empiriſches Ich Freiheit haben ſolle, nicht wie ein intellektuales Ich intellektual, d. h. abſolut frei ſeyn könne, ſondern wie es möglich ſey, daß ein empiriſches Ich zugleich intellektual ſey, d. h. Cauſalität durch Freiheit habe". Denn, ſetzen wir etwa, daß das Empiriſche in uns völlig beſtimmt ſey durch das Intellektuale, ſo begreifen wir nicht, wie noch eine Willkür in uns möglich iſt. Dieß räumt auch

[1] Inſofern iſt es alsdann auch wahr, daß das Geſetz (als Moralgeſetz) von der Vernunft herkommt; denn zum Bewußtſeyn gelangt es allerdings nur durch das Medium der Vernunft, und jenſeits des Bewußtſeyns iſt es nicht Moralgeſetz, ſondern Naturgeſetz des Willens.

Kant ein, wenn er ſagt, die Freiheit könne nimmermehr darein geſetzt werden, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider ſeine geſetzgebende Vernunft ſtreitende Wahl treffen könne, obgleich die Erfahrung oft genug beweiſe, daß es geſchehe, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können. — Oder ſetzen wir umgekehrt, daß das Empiriſche in uns durch das Intellektuale gar nicht beſtimmt ſey, ſo begreifen wir nicht, wie die Freiheit der Willkür in uns möglich iſt.

Wir bedürfen alſo zur Erklärung der freien Willkür (als einer Thatſache des gemeinen Bewußtſeyns) der Idee von abſoluter Freiheit; ohne dieſe begreifen wir keine Freiheit der Wahl; mit ihr allein begreifen wir nicht, wie noch eine Wahl überhaupt in uns möglich, und warum das urſprüngliche Geſetz in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden iſt.

Hier müſſen wir nun uns ſelbſt erinnern, daß die Willkür, oder die Freiheit, uns für oder wider das Geſetz zu beſtimmen, einzig und allein zur Erſcheinung gehört, und daß wir daher den Begriff derſelben gar nicht brauchen dürfen, um damit das Ueberſinnliche in uns zu beſtimmen oder zu definiren. Es muß erwieſen werden, daß wir uns des Ueberſinnlichen in uns, d. h. der Freiheit, gar nicht bewußt werden können als durch Willkür, welche ſonach, obgleich nicht zum Ueberſinnlichen in uns, doch nothwendig zu unſrer Endlichkeit, d. h. zum Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen gehört.

So nothwendig als es iſt, daß wir für uns ſelbſt endlich werden, ſo nothwendig iſt es auch, daß die abſolute Freiheit in uns als Willkür erſcheine. Dieſe wird dadurch, daß ſie bloß zu unſrer Endlichkeit gehört, und inſofern Erſcheinung iſt, nicht ſofort zu einem bloßen Schein[1]; denn ſie gehört zu den nothwendigen Schranken unſrer Natur, über die wir ins Unendliche fort hinaus ſtreben, ohne ſie doch je völlig aufheben zu können; und ſo fällt von dieſem ſonſt ſo dunkeln

[1] So wenig, als die ganze Geſchichte unſeres Geſchlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. — Sie beginnt mit dem Sündenfall, d. h. mit der erſten willkürlichen That, und endet mit dem Vernunftreich, d. h. wenn alle Willkür von der Erde verſchwindet.

Punkt der praktiſchen Philoſophie ein neuer Lichtſtrahl auf unſern theoretiſchen Idealismus zurück, deſſen Bedeutung jetzt erſt ganz klar wird. Wir können jetzt gleichſam den transſcendentalen Ort beſtimmen, von wo aus das Intellektuale in uns ins Empiriſche übergeht. Mit der Einen Handlung, durch welche das Abſolute in uns ſich ſelbſt zum Objekt (die Freiheit zur Willkür) wird, entfaltet ſich auch ein ganzes Syſtem endlicher Vorſtellungen, und zugleich das ſo tief in uns liegende Gefühl unſrer moraliſchen Endlichkeit, wodurch wir erſt in der Außenwelt, als der Sphäre unſrer Endlichkeit, einheimiſch werden. Wir verſtehen die Tendenz nach dem Unendlichen, die unſern Geiſt in ſteter Unruhe erhält; denn die Endlichkeit iſt nicht unſer urſprünglicher Zuſtand, und dieſe ganze Endlichkeit iſt nichts, was durch ſich ſelbſt beſtünde. Wir ſind endlich geworden, und wie könnten wir hoffen, dieſe Endlichkeit moraliſch zu überwinden, wäre ſie nicht moraliſch entſtanden? Es iſt unſre eigne Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht; aber ſchon jetzt ahnen wir, daß ſie uns durch uns ſelbſt unendlich wird, und daß dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt ſich aufſchließen werde[1].

* * *

Faſſen wir jetzt alles zuſammen, worüber wir einig geworden ſind, ſo ſind es folgende Sätze:

1. Vom abſoluten Wollen geht das Geſetz aus. Der Wille, inſofern er geſetzgebend, d. h. abſolut iſt, kann weder frei noch unfrei heißen, denn er drückt im Geſetze nur ſich ſelbſt aus.

2. Ohne abſoluten, geſetzgebenden Willen wäre Freiheit eine Chimäre. Der Freiheit aber werden wir uns nicht bewußt als durch Willkür, d. h. durch die freie Wahl zwiſchen entgegengeſetzten Maximen, die ſich wechſelſeitig aufſchließen und in einem und demſelben Wollen zuſammen nicht beſtehen können.

3. Das Geſetz des abſoluten Willens, inſofern es zur Maxime werden ſoll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft iſt

[1] und immer neue Geſtirne den Weg zur Unendlichkeit bezeichnen werden (Zuſatz der erſten Auflage).

nicht ſelbſt das Ueberſinnliche in uns, wohl aber, was das Ueberſinnliche in uns ausſpricht.

4. Die Willkür, als die Erſcheinung des abſoluten Willens, iſt von dieſem nicht dem Princip, ſondern nur ihren Schranken nach verſchieden, dadurch, daß ein poſitiv entgegengeſetzter Wille ihr widerſtrebt. Die Willkür alſo kann erklärt werden als der abſolute Wille unter den Schranken der Endlichkeit.

5. Würde der abſolute (reine) Wille nicht durch einen entgegengeſetzten beſchränkt, ſo könnte er ſeiner ſelbſt, d. h. ſeiner Freiheit nicht bewußt werden; und umgekehrt: wäre der empiriſche Wille (deſſen wir uns bewußt werden) vom abſoluten nicht bloß ſeinen Schranken, ſondern dem Princip nach verſchieden, ſo gäbe es abermals kein Bewußtſeyn der Freiheit in unſerem empiriſchen Wollen.

6. Vom Standpunkt des Bewußtſeyns angeſehen, beſteht die Freiheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Geſetz, jetzt das entgegengeſetzte Princip in unſere Maxime aufnehmen, und eben dieſe Unmöglichkeit, uns den abſoluten Willen anders vorzuſtellen, iſt der Grund aller Endlichkeit.

7. Durch dieſen Begriff der Willkür aber, als welcher bloß zu der Art und Weiſe gehört, wie wir uns ſelbſt vorſtellen, kann das Ueberſinnliche in uns nicht definirt werden.

* * *

Den Satz 1 leugnet Reinhold, weil er auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns ſtehen bleibt und ſich nicht zum abſoluten Willen erhebt. Den Satz 2 behauptet Reinhold, und Kant lange vor ihm. In der Philoſoph. Religionslehre S. 10 erklärt er ausdrücklich, das moraliſche Geſetz ſey eine Triebfeder der Willkür, alſo ein Poſitives = a, mithin könne der Mangel der Uebereinſtimmung der Willkür mit dem Geſetze (= o) nur als Folge von einer reell-entgegengeſetzten Beſtimmung der Willkür, = — a, d. h. durch eine böſe Willkür, erklärt werden. Ueber den Satz 3 ſind beide uneinig, weil ſie mit dem Worte Vernunft verſchiedene Begriffe verbinden. Den Satz 4 habe ich ſonſt ſo ausgedrückt: „daß die Cauſalität des empiriſchen Ich Cauſalität durch

Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, daß sie transscendentale Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit (besser: das Transscendentale ist das, was das Empirische in uns mit dem Absoluten, das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen vermittelt); sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freiheit, und wird nur erst, indem sie auf ihre Schranken stößt, transscendental, d. i. Freiheit eines empirischen Ichs. — Kant läßt sich auf diese Vermittlung des Sinnlichen und Uebersinnlichen durch das Transscendentale des Wollens nirgends ein, Reinhold behauptet ausdrücklich dasselbe: „es fällt mir nicht ein, sagt er, die Freiheit des Menschen als intelligibelu Wesens (durch die Willkür?) definiren zu wollen. Ich habe es bloß mit der Freiheit des menschlichen Willens zu thun; der Mensch ist mir weder intelligibles Wesen noch Sinnenwesen, sondern beides zugleich, und ich halte ihn auch nur für frei, weil und inwieferne er beides zugleich ist, während Kant ihn nur, inwieferne er intelligibles Wesen ist, für frei zu halten scheint"; — (nicht nur scheint, sondern wirklich hält, und zwar von seinem Gesichtspunkt aus mit Recht). Der Wille ist nur frei, insofern der Mensch intellektuell ist, aber diese Freiheit wird transscendental (und eine höhere scheint Reinhold nicht zu kennen), nur inwiefern er zugleich sinnlich ist. — „Das Subjekt der transscendentalen Vermögen ist zugleich das Subjekt der empirischen, wenn jenes Vermögen nicht transscendent, sondern transscendental, d. h. aufs Empirische sich a priori beziehend, seyn solle". — Diese Erklärung sagt gerade das, was oben der Satz 5 behauptet. — Ueber die beiden folgenden Sätze sind dem Bisherigen zufolge beide Philosophen einverstanden.

* * *

Ich schweige von allen den Folgerungen, die sich aus der Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs in Dingen, die die Menschheit am nächsten angehen, für die Nothwendigkeit eines philosophischen Princips machen lassen, das jenseits des Bewußtseyns liegt. Diese Folgerungen dringen sich jedem von uns selbst auf. Ich füge nur so viel hinzu: Eine Philosophie, deren erstes Princip das Geistige im Menschen,

d. h. dasjenige, was jenſeits des Bewußtſeyns liegt, zum Bewußtſeyn hervorrufen will, muß nothwendig eine große Unverſtändlichkeit haben für diejenigen, welche dieſes geiſtige Bewußtſeyn nicht geübt und geſtärkt haben, oder denen auch das Herrlichſte, was ſie in ſich tragen, nur durch todte, anſchauungsloſe Begriffe zu erſcheinen pflegt. Das Unmittelbare, das in jedem iſt, und an deſſen urſprünglichem Anſchauen (das gleichfalls in jedem iſt, aber nicht in jedem zum Bewußtſeyn kommt) alle Gewißheit unſrer Erkenntniß hängt, wird keinem durch Worte, die von außen in ihn dringen, verſtändlich. Das Medium, wodurch Geiſter ſich verſtehen, iſt nicht die umgebende Luft, ſondern: die gemeinſchaftliche Freiheit, deren Erſchütterungen bis ins Innerſte der Seele ſich fortpflanzen. Wo der Geiſt eines Menſchen nicht vom Bewußtſeyn der Freiheit erfüllt iſt, iſt alle geiſtige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit andern, ſondern ſogar mit ihm ſelbſt; kein Wunder, daß er ſich ſelbſt ebenſo gut als andern unverſtändlich bleibt, und in ſeiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln Worten ſich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigner oder fremder Bruſt) antwortet.

Einem ſolchen unverſtändlich zu bleiben, iſt Ruhm und Ehre vor Gott und Menſchen [1].

Die Geſchichte der Philoſophie enthält Beiſpiele von Syſtemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthſelhaft geblieben ſind. Ein Philoſoph, deſſen Principien alle dieſe Räthſel auflöſen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibniz, er ſey wahrſcheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geſchichte der Philoſophie, der Einzige alſo, der im Grunde recht hatte. Dieſe Aeußerung iſt merkwürdig, weil ſie verräth, daß die Zeit, Leibnizen zu verſtehen, gekommen iſt. Denn, ſo wie er bisher verſtanden iſt, kann er nicht verſtanden werden, wenn er im Grunde recht haben ſoll. Dieſe Sache verdient eine nähere Unterſuchung.

[1] Barbarus huic ego sim, nec tali intelligar ulli, — Wunſch und Gebet, deſſen man ſich nicht erwehren kann (Zuſatz der erſten Auflage).

Anhang zu der voranstehenden Abhandlung.

Ueber Postulate in der Philosophie.

Ich habe längst Gelegenheit gesucht, mich über diesen Gegenstand zu erklären; einiges kann hier beigebracht werden, das Uebrige wird sonst wo seine Stelle finden.

Der Ausdruck Postulat ist von der Mathematik entlehnt. In der Geometrie wird die ursprünglichste Construktion nicht demonstrirt, sondern postulirt. — Diese ursprünglichste (einfachste) Construktion im Raume ist der bewegte Punkt, oder die Linie. — Ob der Punkt nach einer und derselben Richtung bewegt wird, oder seine Richtung continuirlich ändert, ist damit noch nicht bestimmt[1]. Ist die Richtung des Punkts bestimmt, so ist sie es entweder durch einen Punkt außer ihm, und dann entsteht die gerade Linie (die keinen Raum einschließt), oder die Richtung des Punkts ist nicht bestimmt durch einen Punkt außer ihm, so muß er in sich selbst zurückfließen, d. h. es entsteht eine Kreislinie (die einen Raum einschließt). — Nimmt man die gerade Linie als positiv an, so ist die Kreislinie die Negation der geraden, d. h. eine Linie, die in keinem Punkt zur geraden ausschlägt, sondern continuirlich ihre Richtung ändert. Nimmt man aber die ursprüngliche Linie als unbegrenzt an, die gerade als schlechthin begrenzt, so wird die Kreislinie das Dritte aus beiden seyn, sie ist unbegrenzt und begrenzt zugleich: unbegrenzt durch einen Punkt außer ihr, begrenzt durch sich selbst.

Die Mathematik gibt also der Philosophie das Beispiel einer ursprünglichen Anschauung, von der jede Wissenschaft ausgehen muß, welche auf Evidenz Anspruch machen will. Sie fängt nicht von einem Grundsatz an, der demonstrirbar ist, sondern von dem Undemonstrirbaren, ursprünglich Anzuschauenden. Hier thut sich aber

[1] Die ursprüngliche Linie ist die unbegrenzte, oder der unendliche Raum selbst, in welchem, sofern er unbegrenzt ist, gar keine Richtung gedacht werden kann (Zusatz der ersten Auflage).

ſogleich ein bedeutender Unterſchied hervor. Die Philoſophie hat mit Gegenſtänden des innern Sinns zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Conſtruktion eine ihr entſprechende äußere Anſchauung beigeſellen. Nun muß aber die Philoſophie, wenn ſie evident werden ſoll, von der urſprünglichſten Conſtruktion ausgehen; es fragt ſich alſo, was die urſprünglichſte Conſtruktion für den innern Sinn ſey.

Die Beantwortung dieſer Frage hängt von der Richtung ab, die dem innern Sinne gegeben wird. In der Philoſophie aber kann dem innern Sinn ſeine Richtung gar nicht durch einen äußern Gegenſtand beſtimmt werden. Die Linie urſprünglich zu conſtruiren, kann ich genöthigt werden durch die Linie, die man auf Papier oder auf einer Tafel zieht. Dieſer gezogene Strich iſt freilich nicht die Linie ſelbſt, ſondern nur das Bild derſelben; wir lernen die Linie nicht dadurch erſt kennen, ſondern umgekehrt wir halten dieſe auf der Tafel gezogene Linie an die urſprüngliche Linie (in der Einbildungskraft), ſonſt würden wir bei derſelben nicht von aller Breite, Dicke u. ſ. w. abſtrahiren. Aber dieſe Linie iſt doch das ſinnliche Bild der urſprünglichen Linie, und ein Mittel, dieſe urſprüngliche Anſchauung in jedem zu erregen.

Es fragt ſich alſo, ob es in der Philoſophie irgend ein Mittel gebe, die Richtung des innern Sinns ebenſo zu beſtimmen, wie ſie in der Mathematik durch äußere Darſtellung beſtimmt werden kann? Dem innern Sinn wird ſeine Richtung größtentheils nur durch Freiheit beſtimmt. Das Bewußtſeyn des einen erſtreckt ſich nur auf die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, die äußere Eindrücke in ihm verurſachen; der andere erweitert ſeinen innern Sinn bis zum Bewußtſeyn der Anſchauung; ein dritter wird ſich außer der Anſchauung auch des Begriffs bewußt; ein vierter hat noch den Begriff des Begriffs; und ſo kann man mit Recht ſagen, daß der eine mehr oder weniger innern Sinn habe als der andere. Dieſes Mehr oder Weniger verräth ſchon, daß die Philoſophie in ihren erſten Principien ſchon eine praktiſche Seite haben müſſe. Ein ſolches Mehr oder Weniger gibt es in der Mathematik nicht. Sokrates (bei Plato) zeigt, daß man auch einen Sklaven bis zu verwickelten geometriſchen Demonſtrationen bringen kann. Sokrates zeichnet ihm die

Figuren in Sand. Die Kantianer könnten zwar auch, wie weiland einige Cartesianer, den Ursprung der Vorstellungen nach ihrem System in Kupfer stechen lassen, doch hat es noch keiner versucht, und es würde zu nichts helfen. Einem Esquimo oder Feuerländer müßte auch unsere allerpopulärste Philosophie ganz unverständlich seyn. Er hat nicht einmal dafür Sinn. So fehlt manchem, der unter uns sich Philosoph zu seyn dünkt, ganz und gar das philosophische Organ: die Philosophie ist ihm ein Luftgebäude, etwa so wie dem Taubgeborenen die trefflichste Theorie der Musik, wenn er nicht wüßte oder nicht glaubte, daß andere Menschen einen Sinn mehr haben, als er, als ein eitles Spiel mit Begriffen vorkommen müßte, das in sich selbst zwar Zusammenhang haben mag, aber im Grunde ganz und gar keine Realität hat.

Es wird also in der Philosophie gerade so vielerlei Principien geben, als es Grade der innern Anschauungskraft gibt; der eine wird die Vorstellung, der andere die ursprüngliche Synthesis in den Kategorien, der dritte endlich[1] — das höchste Gut zum Princip der Philosophie machen. Mit all' dem ist gar nichts ausgerichtet. Es muß für den innern Sinn etwas schlechthin Nöthigendes geben. Nöthigend aber für den innern Sinn ist gar nichts als das Sollen. Das Postulat, von dem die Philosophie ausgeht, müßte also etwa ein Objekt haben, dessen sich jeder wenigstens bewußt seyn sollte, wenn er es auch nicht ist. Man müßte einem solchen erweisen können, daß, wenn er dieses Objekts nicht bewußt werden könne, ihm auch das ursprüngliche Sollen ganz und gar unverständlich seyn müsse.

So zeigt sich hier abermals, was in der voranstehenden Abhandlung von einer andern Seite her erwiesen wurde, daß das erste Princip der Philosophie theoretisch und praktisch zugleich, d. h. ein Postulat seyn müsse.

Denn setzen wir

Entweder, das Princip der Philosophie sey ein lediglich theoretischer Grundsatz, mit einem Worte, ein Lehrsatz (ein Satz, der ein

[1] ein empfindungs- und tugendreiches Genie (Zusatz der ersten Auflage).

Daſeyn ausſagt, ſo iſt ein ſolches Princip der gerade Weg zum Dogmatismus. Eine Wiſſenſchaft aber, die ihrer Natur nach transſcendental iſt, muß in ihrem erſten Princip ſchon allen Empirismus ausſchließen. Dieß thut z. B. die Geometrie, indem ſie die urſprünglichſte Conſtruktion poſtulirt, und dadurch den Lehrling gleich anfangs erinnert, daß er in der ganzen Wiſſenſchaft nur mit ſeinen eignen Conſtruktionen zu thun habe. Die Linie, das Objekt dieſer urſprünglichen Conſtruktion, exiſtirt nirgends außer dieſer Conſtruktion, ſie iſt nur dieſe Conſtruktion ſelbſt. Ebenſo ſoll es in der Philoſophie ſeyn; der Lehrling muß gleich anfangs in die transſcendentale Denkart gleichſam verſetzt werden. Alſo muß ſchon das erſte Princip ſeine eigne Conſtruktion ſeyn, die man von ihm fordert (ihm ſelbſt überläßt), damit er ſo von Anfang an lerne, daß, was ihm durch Conſtruktion entſteht, außer dieſer Conſtruktion nichts ſey, und überhaupt nur ſey, inwiefern er conſtruirt. Durch die Revolution alſo, welche die Philoſophie in unſern Tagen durch Einführung transſcendentaler Principien erfahren hat, iſt ſie zuerſt der Mathematik näher gebracht worden; die Methode, die ſie von nun an befolgt, iſt keine andere, als die, welche in der Mathematik längſt mit ſo großem Glück befolgt worden iſt, nämlich ſich bloß mit urſprünglichen Conſtruktionen zu beſchäftigen, keinen Realſatz analytiſch, ſondern ſynthetiſch (als durch Syntheſis entſtanden) zu behandeln; die neue Anſicht der Dinge, als bloßer Erſcheinungen, iſt die wahrhaft mathematiſche Anſicht, und man kann jetzt allerdings zeigen, daß und inwiefern die Philoſophie der mathematiſchen Evidenz fähig iſt; ſie iſt evident für jeden, der das Organ dazu hat (dem das innere Conſtruktionsvermögen nicht abgeht), gerade ſo wie die Mathematik, die auch nicht durch die Figuren, in Kupfer geſtochen, oder durch das Anſehen allein, ſondern durch ein inneres Organ (die Einbildungskraft) verſtändlich wird.

Oder ſetzen wir, das Princip der Philoſophie ſey ein lediglich praktiſches, ſo iſt es kein Poſtulat mehr, ſondern ein Imperativ. Ein praktiſches Poſtulat iſt eine Contradictio in adjecto. In der Moral gibt es, ſofern ſie formal iſt, nur Gebote; dieſe auf die

Erfahrung angewandt, werden Aufgaben, aber nothwendige Aufgaben, die jeder so gut lösen soll, als er kann.

Wenn also das Princip der Philosophie weder bloß theoretisch noch bloß praktisch seyn kann, so muß es beides zugleich seyn. Beides aber ist vereinigt im Begriff des Postulats, es ist theoretisch, weil es eine ursprüngliche Construktion fordert, praktisch, weil es (als ein Postulat der Philosophie) seine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktischen Philosophie entlehnen kann. Also ist das Princip der Philosophie nothwendig ein Postulat.

Es fragt sich, was das Objekt desselben seyn werde. Die Antwort ist: die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn. Nun ist das Objekt des innern Sinns überhaupt das Ich in seinem Denken, Vorstellen, Wollen u. s. w. Die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn müßte also diejenige seyn, wodurch das Ich selbst erst entsteht. (Kant sagt: der analytischen Einheit des Bewußtseyns muß eine synthetische vorangehen. Von dieser eben ist hier die Rede. Jener Satz steht noch unerklärt und unverstanden da, obgleich er den Kern der Kantischen Philosophie enthält). Das Postulat der Philosophie also ist kein anderes als dieses: sich ursprünglich — nicht im Denken, nicht im Wollen, sondern ursprünglich — im ersten Entstehen — anzuschauen, und etwas anderes kann auch Hr. Beck nicht wollen, dessen Postulat, ursprünglich vorzustellen, wenn es nicht ganz leer seyn soll, doch nichts anderes heißen kann als: werde deiner selbst in deiner ursprünglichen Thätigkeit bewußt!

Durch diese ursprüngliche Construktion also entsteht dem Philosophen allerdings ein Produkt (das Ich); aber dieses Produkt ist außer dieser Construktion nirgends vorhanden, gerade so wie in der Geometrie die postulirte Linie, die auch nur insofern ist, inwiefern sie ursprünglich construirt wird, und außer der Construktion nichts ist. Nur ist hier ein großer Unterschied, daß das Ich im ursprünglichen Handeln nicht nur das Construirte, sondern auch das Construirende ist, wodurch es eben zum Ich, d. h. zu einem über alles Objektive erhabenen Princip wird. — Hier haben wir nun die analytische Einheit des

Selbſtbewußtſeyns (Ich = Ich) aus der ſynthetiſchen abgeleitet, die ihr vorangeht, und in der That nichts anderes bedeutet, als daß das Ich urſprünglich die Conſtruktion von ſich ſelbſt iſt. Der Satz Ich = Ich alſo, in dem Sinne, in welchem er gewöhnlich genommen wird, iſt nicht einmal das Princip der Philoſophie.

Inſofern nun durch jene urſprüngliche Conſtruktion allerdings ein Produkt (das Ich) entſteht, kann man das Entſtandenſeyn dieſes Produkts auch in einem Grundſatze (etwa: Ich bin!) ausdrücken, und ſo hat auch die neueſte Philoſophie von einem oberſten Grundſatz der Philoſophie geſprochen, obgleich es dem Geiſte derſelben e diametro zuwider iſt, als Princip der Philoſophie einen Grundſatz aufzuſtellen, der ein Daſeyn ausſagt. Daß man das abſolute Seyn vom Daſeyn unterſchied, half ſehr wenig, indem der größte Theil bei jenem Ausdruck an ein Ding an ſich dachte, man mochte ſich auch verwahren wie man wollte.

Von einem oberſten Grundſatz der Philoſophie ſprechen, war nur ſo lange gut, als es keine Mißverſtändniſſe veranlaßte. Wenn aber die angeblichen Beurtheiler dieſer Philoſophie jenen Satz für einen analytiſchen nahmen, der ſich von ſelbſt verſtünde, und gar nichts ſynthetiſches (keinen Gehalt) in ſich hätte, ſo war es Zeit, ihnen zu ſagen, daß für ſie jener Grundſatz ein Poſtulat ſey, deſſen Sinn und Gehalt gar nicht anders, als durch die in ihm ausgedrückte urſprüngliche Conſtruktion (Syntheſis) ſelbſt verſtanden werden könne. — So war es aber. Alle öffentlichen Beurtheilungen verſicherten faſt einmüthig, daß jener Satz, den man an die Spitze der Philoſophie ſtellen wolle, völlig gehaltlos ſey. Einige, mit denen die philoſophiſche Weisheit einſt ausſterben wird, glaubten dieſe Philoſophie durch eine naive Frage zu entkräften, was denn jenes Ich ſey, wovon ſie ſpreche, ſie ſollte das erſt erklären u. ſ. w. — Ihr klugen Leute, hätte man ihnen antworten mögen, wenn die Geometrie die Linie poſtulirt, erklärt ſie euch etwa, was die Linie ſey? — Wozu alsdann das Poſtuliren? Das iſt ja eben, was ſie will; ihr ſollt erfahren, was die Linie ſey, dadurch, daß ihr ſie conſtruirt. So unſere Philoſophie. Wir poſtuliren

das Ich. Auf die Frage: was es ſey, wollen wir, daß ihr euch ſelbſt antwortet. Die Antwort iſt das Ich ſelbſt; das in Euch entſtehen, durch Euch conſtruirt werden ſoll. Es iſt nicht an irgend einem Ort außer euch, auf den man mit Fingern zeigen könnte. Conſtruirt es und ihr werdet wiſſen, was es iſt, denn es iſt gar nichts anderes, als was ihr conſtruirt. — Nicht mit dieſen Worten, aber mit ähnlichen, antwortete ich einem Kritiker, der auch jenen Grundſatz als den Knäuel anſah, wovon man die Philoſophie abwinden wolle[1]. Dieß war kein Wunder nach den Begriffen, die über das Weſen eines erſten Grundſatzes in der Philoſophie allgemein verbreitet worden waren. Auch erklärte er offenherzig, daß ihm das Ich ganz und gar nichts ſey; was ich ihm gerne glaubte. Hierauf erklärte ich: es iſt von keinem Reinholdiſchen Grundſatz die Rede, die Philoſophie ſoll überhaupt von keinem Grundſatze ausgehn; jenes Princip iſt in Bezug auf dich, der es beurtheilen will, ein Poſtulat, das du nicht verſtehen lernſt, dadurch, daß du es, ohne dich dabei zu rühren, ſchwarz auf weiß ſiehſt. Durch den Strich an der Tafel lernſt du nicht die Linie verſtehen, ſondern umgekehrt durch die Linie den Strich. So erfährſt du, was das Ich ſey, nicht durch den Grundſatz, ſondern umgekehrt, was der Grundſatz bedeute, muß dir das Ich in dir ſagen u. ſ. w. Wundershalber muß ich doch erzählen, welche Fata dieſe unbedeutende Erklärung (einer Sache, die ſich eigentlich von ſelbſt verſteht) gehabt hat. Einige gute Freunde wünſchten mir Glück, daß ich die dürren Haiden der Spekulation verlaſſen habe[2]. Neuerdings aber iſt ein Anderer[3] über dieſes Unterfangen (als Princip der Philoſophie ein Poſtulat aufzuſtellen) höchlich verwundert, nicht etwa, als ob es etwas an ſich Verwunderliches wäre, ſondern — weil der Verfaſſer ein Freund der Wiſſenſchaftslehre

[1] oder als den Spinnenleib, woraus die Fäden dieſes neuen Gewebes analytiſch hervorgehen ſollten. Zuſatz der erſten Auflage.

[2] und jetzt ohne Zweifel die waſſerreichen Triften ihrer Moralphiloſophie bearbeiten werde. (Zuſatz der erſten Auflage.)

[3] Der mir unbekannte Verfaſſer der Apologie ꝛc., welche im 7ten Hefte des Philoſophiſchen Journals (1797) zu leſen iſt.

ſey!!' Fängt denn alſo das Buchſtabenweſen auch hier ſchon an? Ueberdieß würde dieſer glaubwürdige Zeuge ohne allen Zweifel von dem Urheber der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt es hören können, daß, wenn er von einem oberſten Grundſatz der Philoſophie geſprochen hat, er denſelben doch nicht anders, als wie ein Poſtulat angeſehen wiſſen wolle[2].

Soll ich vermuthen, woher das Mißverſtändniß rührt? — Dieſe guten Freunde haben bei Kant von Poſtulaten der praktiſchen Vernunft geleſen. Andere gibt es nun nicht für ſie. Es iſt zu wünſchen, daß ſie nicht einmal über einen Euklid kommen, ſonſt möchten ſie beweiſen, daß dieſer bereits die Geometrie ſogar auf den Primat der praktiſchen Vernunft gegründet habe. — Was übrigens jene Poſtulate der praktiſchen Vernunft ſelbſt betrifft, ſo werden ſie, denke ich, ihre Rolle in der Philoſophie am längſten geſpielt haben. Poſtulat bedeutet die Forderung einer urſprünglichen (transſcendentalen) Conſtruktion. Gott aber und Unſterblichkeit ſind keine Gegenſtände einer urſprünglichen Conſtruktion. In der praktiſchen Philoſophie gibt es nur Gebote. Dieſe, inſofern ihr Objekt unendlich iſt, und in einer empiriſchen Unendlichkeit, unter empiriſchen Bedingungen realiſirt werden ſoll, werden zu Aufgaben, und zwar zu unendlichen Aufgaben. Sie deßhalb Poſtulate nennen, iſt nicht viel beſſer, als wenn man unendliche Aufgaben in der Mathematik ſo nennen wollte. — Jede Irrationalzahl in der Mathematik bedeutet eigentlich nichts, als die Aufgabe, ſich dieſer Zahl ins Unendliche fort anzunähern. Deßwegen aber leugnen, daß z. B. $\sqrt{3}$ eine wirkliche Zahl ſey, iſt widerſinnig, ſie iſt nur eine Zahl, die in der

[1] Da mir Poſtulat gerade ebendasſelbe heißt, was der Apologiſt unter einem Princip meint, das theoretiſch und praktiſch zugleich ſeyn ſoll (man vergleiche was ich im voranſtehenden Aufſatz darüber geſagt habe), ſo kann der Grund ſeines Anſtoßes nur darin liegen, daß er das Wort Poſtulat — in der Wiſſenſchaftslehre nicht geleſen hat.

[2] — Ich weiß das, weil es ſo ſeyn muß und nicht anders ſeyn kann. (Zuſatz der erſten Auflage.)

Unendlichkeit liegt. So ſind in der Philoſophie Gott und Unſterblichkeit unendliche Aufgaben. Deßwegen aber, weil ihr Objekt in keiner Zeit erreichbar iſt (durch keine Einheit oder Theile einer Einheit gemeſſen werden kann), ihnen alle Realität abſprechen, iſt widerſinnig, da dieſes Objekt allerdings in der Zeit, nur in einer unendlichen Zeit, liegt, jede mögliche Gegenwart aber ſelbſt als zu dieſer Unendlichkeit gehörig betrachtet werden muß. Was an jenen unendlichen Größen rational iſt, d. h. was wir davon verſtehen (ermeſſen) können, liegt in jeder Gegenwart, was daran irrational iſt allein (was nicht zum gegenwärtigen praktiſchen Vernunftgebrauch gehört), liegt in der Unendlichkeit.

Aus der

Allgemeinen Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur

im Philoſophiſchen Journal von den Jahren 1797 und 1798[1].

A.

Bekanntlich hat die königl. preußiſche Akademie der Wiſſenſchaften für das Jahr 1795 die Preisfrage aufgeſtellt: Welche Fortſchritte hat die Metaphyſik ſeit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutſchland gemacht? Die Akademie hat den Preis unter die drei Schriften der Herren Schwab, Reinhold und Abicht vertheilt. Das Intereſſe der Frage iſt ſo einleuchtend, als die Schwierigkeiten der Beantwortung. Man konnte gar leicht zum voraus erwarten, daß ein Leibnizianer am Ende ſeiner Unterſuchungen zu ſeinem Wolffſchen Katechismus (S. 146) zurückkehren, ein Kantianer aber ſeine eigenen Arbeiten als die Krone der bisherigen Philoſophie darſtellen werde. Kaum war es möglich, bei dem damals, ſo wie jetzt, noch unentſchiedenen Streit der verſchiedenen Syſteme eine parteiloſe Antwort zu hoffen.

[1] Die anderen unter obigem Titel im Philoſophiſchen Journal erſchienenen Artikel ſind, wie bereits (S. 345) bemerkt worden, ſofern ſie idealiſtiſchen Inhalts ſind, in den Abhandlungen zur Erläuterung der Wiſſenſchaftslehre enthalten. Der zunächſt folgende Artikel (A) ſtand urſprünglich in der Reihe der ebengenannten Artikel idealiſtiſchen Inhalts, von denen er aber bei der ſpäteren Redaktion zum Zweck ihrer Aufnahme in den erſten Band philoſophiſcher Schriften (1809) ausgeſchloſſen wurde, da er unter die Kategorie von idealiſtiſchen Abhandlungen nicht zu ſubſumiren war. D. H.

Man kann in Beantwortung einer ſolchen Frage auf doppelte Weiſe unparteiiſch ſeyn. Entweder man iſt ein demüthiger Philoſoph, man begibt ſich zum voraus, ſoviel möglich, aller hohen Ideale von Philoſophie, iſt gegen alle Verſuche, eine beſtimmte Philoſophie weiter zu bringen, gleich tolerant und gleich intolerant und erwartet von der Philoſophie überhaupt ſo wenig, daß am Ende das Verdienſt jedes einzelnen Syſtems gleich groß und gleich klein erſcheint.

Oder man iſt unparteiiſch gegen jedes philoſophiſche Syſtem, weil man ſie alle zuſammen als Annäherungen zu einem gemeinſchaftlichen Ideal betrachtet, weil man in allen dieſelbe Vernunft, dieſelben Probleme, dieſelben Keime eines künftigen Syſtems erblickt, das, über alle Parteien und einzelne Syſteme erhaben, einſt vielleicht ihnen allen den überraſchenden Beweis liefern wird, daß ſie alle insgeſammt gleich Recht und gleich Unrecht hatten, gleich wahr und gleich falſch waren. Der Verfaſſer bekennt, daß er die philoſophiſche Unparteilichkeit der erſten Art in Herrn Schwabs, die der andern in Herrn Reinholds Preisſchrift bemerkt zu haben glaubt. Da es ihm unmöglich war, die Schrift des Herrn Abicht zu leſen, ſo bleibt ihm nichts übrig, als jenes Urtheil zu beweiſen.

„Wenn etwa," ſagt Herr Schwab (S. 5), „in Griechenland irgend ein Weiſer die Frage vorgelegt hätte, welche Fortſchritte die Philoſophie ſeit Sokrates gemacht habe, ſo würden ohne Zweifel die Anhänger der verſchiedenen Sekten, jeder ausſchließungsweiſe zum Vortheil ſeiner Schule, geantwortet haben. Aber unbefangene Weiſen, Philoſophen, die ihre Wiſſenſchaft aus einem höheren Standpunkte, als ihrem Lehrſtuhl, überſehen, Selbſtdenker, die die Kräfte des menſchlichen Geiſtes kennen, weil ſie die Anſtrengungen der ſcharfſinnigſten Köpfe getheilt haben: ſolche Männer würden dadurch vielleicht zu Betrachtungen veranlaßt worden ſeyn, wobei die Philoſophie und die Wahrheit gewonnen hätten." Die Griechen nennt Hr. S., weil er ſie kurz vorher in Anſehung ihres Hangs zu ſpekulativen Unterſuchungen und des beinahe ununterbrochenen Intereſſes an philoſophiſchen Nachforſchungen mit den Deutſchen verglichen hatte. „Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des Nationalgenies der Deutſchen," ſo fängt Hr. S. ſeine Abhandlung an, „daß ſie den metaphyſiſchen Spekulationen

in einer Periode noch nachhangen, in der die andern Nationen von Europa darauf beinahe ganz Verzicht gethan haben." Es war sehr gut, darüber etwas zu sagen, da man eben jetzt dieselbe Bemerkung sehr häufig hören kann, besonders von solchen, die ihre eigenen Gründe haben, der Philosophie nicht hold zu seyn, und die es nicht müde werden, ihre Nation mit alten und neuen Völkern zu ihrem Nachtheil zu vergleichen, damit ja der Hang zur Nachahmung und das Mißtrauen in ihre eigenen Kräfte unter ihr nicht aussterbe. Es ist so befremdend nicht, daß die Deutschen, welche seit langer Zeit ihr Vaterland nur zum Theater hergaben, auf welchem andere Nationen ihre Rolle spielten, um sich für die Unthätigkeit, zu der sie verdammt sind, zu entschädigen, wenigstens das Vergnügen des Urtheils und der Untersuchung nach Principien sich vorbehalten haben.

Doch wollen wir von den Griechen nicht zu laut werden. Die Erinnerung an das, was Philosophie bei ihnen war und was sie bei uns ist, liegt gar zu nahe. Auch die Philosophie ist unter uns ein Gegenstand der Gelehrsamkeit geworden, und das große Publikum, das sich von Zeit zu Zeit für Philosophie interessirt hat, hat sich immer mehr an den Buchstaben als an den Geist gehalten. So ist es der Leibnizischen Philosophie ergangen, die vielleicht mehr als jede andere ihren Geist und ihre Buchstaben hat. Es ist eine große Frage, ob Leibnizens Philosophie nicht noch jetzt für den größern Theil unserer philosophischen Gelehrten verschlossen ist. Man muß es bedauern, daß ein so großer Verehrer Leibnizens, als Hr. S. ist, uns so wenig von dem Geiste seiner Philosophie mitgetheilt hat. In der That, wenn der materielle Gewinn, den die Philosophie durch Leibniz machte, vorzüglich in der Aufstellung des Princips der Identität und des Widerspruchs, des Princips vom zureichenden Grunde u. s. w. besteht, so ist der Gewinn sehr gering; und es lautet wirklich sonderbar, wenn Hr. S. sagt, den Grundsatz des Widerspruchs finde man schon bei Aristoteles (S. 10). Wo findet man diesen und andere Grundsätze nicht, und welchen Gewinn hat die Philosophie von der Aufstellung dieser Principien gehabt? Daß aber Leibniz durch die beiden Grundsätze der Identität und des Widerspruchs vom zureichenden Grunde die Methode der Philosophie überhaupt und insofern

den Gang des menſchlichen Wiſſens allgemein verzeichnete, daß er damit ſelbſt den Grund zu den nachherigen Unterſuchungen über die Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniſſe legte, war materialer ſowohl als formaler Gewinn. Ueberhaupt iſt der Satz des Hrn. S., die Philoſophie könne entweder in materialer, oder in formaler Rückſicht gewinnen, ſo wie er hier ausgedrückt iſt, nicht ganz richtig. Die Philoſophie als Wiſſenſchaft kann weder material gewinnen, ohne zugleich formal, noch formal, ohne zugleich material zu gewinnen, und ebendarin beſteht das große Verdienſt Leibnizens, daß die bewundernswürdigen Ideen, mit denen er das menſchliche Wiſſen bereicherte, zugleich für alle übrigen Wiſſenſchaften einen neuen Gang vorzeichnen konnten, wenn nicht unter ſeinen nächſten Nachfolgern ſchon ſein Geiſt verloren ging. Auch iſt es zu verwundern, wie es Hr. S. jetzt noch Mendelsſohn nachſagen mag, Leibniz habe die präſtabilirte Harmonie aus Spinoza genommen[1]. Ebenſogut könnte man ſagen, er hätte ſie aus Des Cartes genommen.

Dieſe Manier, die philoſophiſchen Syſteme nicht nach ihrem Geiſt im Ganzen, ſondern nach dem Buchſtaben ihrer einzelnen Grundſätze zu beurtheilen, herrſcht beinahe durchgängig in dieſer Schrift des Hrn. S. Auf dieſe Art verliert freilich die Geſchichte der Philoſophie ihr eigentliches Intereſſe und es iſt leicht, unparteiiſch zu ſeyn. Denn ſolange man beim Buchſtaben und den Formeln der Syſteme ſtehen bleibt, ſo ſieht man in den Widerſprüchen der verſchiedenen Lehrgebäude in der That nichts als eine Reihe unnützer und bemitleidenswerther Streitigkeiten über Worte und ſinnloſe Begriffe und wird daher geneigt, gegen Philoſophie überhaupt, als bloße Schulwiſſenſchaft, vornehm zu thun und ſo die verſchiedenſten und widerſprechendſten Meinungen in ein vollkommenes Gleichgewicht des Verdienſtes zu ſetzen. Geht man aber auf den Geiſt der verſchiedenen Syſteme zurück, ſo ſieht man bald, daß die ächten Philoſophen im Grunde von jeher unter ſich ebenſo einig, und doch dabei (jeder Einzelne) ſo original waren, als es den Mathematikern nie möglich iſt, daß von jeher nur Buchſtabenphiloſophen, oder

[1] Vgl. Jacobi über die Lehre Spinozas, Beilage VI: vorzüglich die eigene Erklärung Leibnizens S. 364.

Philoſophen von Geiſt und Philoſophen ohne Geiſt miteinander uneins waren, daß, ſo ſchneidend und abſprechend auch dieſes Urtheil ſcheinen mag, im letztern Falle nie über einzelne Sätze, ſondern darüber geſtritten wurde, wem von beiden überhaupt Philoſophie und philoſophiſches Talent zukomme; woraus denn auch klar wird, daß in beiden Fällen die Verſchiedenheit der Meinungen nie aufhören kann, in jenem nicht, weil keiner von beiden Parteien ſich ſelbſt verſteht, in dieſem nicht, weil es dem einen immer am Organ fehlt, wodurch ihm der andere verſtändlich werden könnte. Nichts charakteriſirt ſo ſehr den genialiſchen Geiſt Leibnizens, als die S. 13 angeführte Stelle: „Ich habe über das Alte und Neue genug nachgedacht und gefunden, daß faſt alle angenommenen Meinungen eines guten Sinnes empfänglich ſind" u. ſ. w. Zu einem ſolchen Reſultat aber gelangt man nicht durch chronologiſche Aufzählung verſchiedener Meinungen. Man muß Leibnizens „perſpektiviſchen Mittelpunkt" gefunden haben, von wo aus das Chaos verſchiedener Meinungen, das von jedem andern Standpunkte aus ganz verworren erſcheint, Regelmäßigkeit und Uebereinſtimmung zeigt. Um zu finden, was Leibniz fand, daß, was an den widerſprechendſten Syſtemen nur wirklich philoſophiſch iſt, auch wahr ſey, muß man die Idee eines allgemeinen Syſtems vor Augen haben, das allen einzelnen Syſtemen, ſo entgegengeſetzt ſie auch ſeyn mögen, im Syſtem des menſchlichen Wiſſens ſelbſt Zuſammenhang und Nothwendigkeit gibt. Ein ſolches umfaſſendes Syſtem erſt kann die Verbindlichkeit erfüllen, das ſtreitende Intereſſe aller übrigen zu vereinigen, zu beweiſen, daß keines derſelben, ſo ſehr es auch dem gemeinen Verſtande zu widerſtreiten ſcheint, etwas wirklich Sinnloſes verlangt hat, daß alſo auf jede mögliche Frage in der Philoſophie auch eine allgemeine Antwort möglich iſt. Denn es zeigt ſich, daß die Vernunft keine Frage aufwerfen kann, die nicht vorher ſchon in ihr ſelbſt beantwortet wäre. — So wie aus einem Keime nichts ſich entwickelt, was nicht vorher in ihm vereinigt war, ſo kann in der Philoſophie nichts (durch Analyſis) entſtehen, was nicht vorher im menſchlichen Geiſte ſelbſt (der urſprünglichſten Syntheſis) vorhanden war. Darum durchdringt alle einzelnen Syſteme, die nur dieſen Namen verdienen, ein

gemeinſchaftlicher, regierender Geiſt; jedes einzelne Syſtem iſt nur durch Abweichung von dem allgemeinen Urbild möglich, dem ſich alle insgeſammt mehr oder weniger annähern. Dieſes allgemeine Syſtem aber iſt nicht eine abwärts laufende Kette, wo ins Unendliche fort Glied an Glied hängt, ſondern eine Organiſation, in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andere wechſelſeitig Grund und Folge, Mittel und Zweck iſt. Alſo iſt auch aller Fortſchritt in der Philoſophie nur ein Fortſchritt durch Entwickelung; jedes einzelne Syſtem, das dieſen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet werden, der langſam und allmählich zwar, aber unaufhaltſam und nach allen Richtungen hin in den mannichfaltigſten Entwickelungen ſich fortbildet. Wer einmal für die Geſchichte der Philoſophie einen ſolchen Mittelpunkt gefunden hat, iſt allein fähig, ſie wahr und der Würde des menſchlichen Geiſtes gemäß zu beſchreiben.

In einer ſolchen Geſchichte der Philoſophie muß es dann freilich als Geſetz gelten, daß nur Originalgeiſter in ihr eine Stelle finden, diejenigen, die in der Philoſophie von Grund aus gingen, keiner, der nur das Taglöhnergeſchäft übernahm, vorgefaßten Meinungen neue Beweiſe, alten Irrthümern durch philoſophiſche Künſteleien neues Anſehen zu geben. Auch verſteht es ſich von ſelbſt, daß von einer ſolchen Geſchichte ausgeſchloſſen iſt jede ſogenannte Philoſophie, die durch regelloſe Anhäufung von außen, theilweiſe entſtanden, nicht durch ein inneres Princip, von innen heraus, organiſch gebildet worden iſt. Allerdings zwar muß es in der menſchlichen Vernunft ſelbſt einen Punkt geben, der alle Enden unſeres Wiſſens vereinigt zuſammenfaßt. Aber dieſer Punkt wird nicht durch willkürliche Coalitionen gefunden, die ihren Urſprung nur der Ideenaſſociation, der Convenienz oder der Laune eines Lehrers verdanken; denn dadurch entſtehen bloße Rhapſodieen, in welchen zwar die verſchiedenſten Lehrbegriffe älterer und neuerer Philoſophen ohne Streit, aber auch ohne Eintracht (S. 174) — denn ſie widerſtreiten ſich nur, inwiefern ſie alle Ein gemeinſchaftlicher Punkt vereinigt, und umgekehrt — neben einander geſtellt werden.

Das Syſtem alſo, das zum Mittelpunkt einer Geſchichte der Philoſophie dienen ſoll, muß ſelbſt einer Entwickelung fähig ſeyn. In ihm muß

ein organisirender Geist herrschen. Wie erwünscht mußte in dieser Rücksicht einem philosophischen Kopf die Aufgabe der Akademie seyn, zu zeigen, was indeß aus dem Leibnizischen Systeme geworden sey — einem System, das bis jetzt in Rücksicht auf die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwickelung fähig sind, das einzige seiner Art war. — Hr. S. wollte diesen Vortheil, wie es scheint, nicht benutzen. Denn, da es von ihm nicht zu erwarten war, daß er die Geschichte unserer Philosophie (so dürfen wir doch wohl die Leibnizische heißen, die, unter uns erfunden, von uns allein ganz verstanden wurde) aus dem engen Gesichtspunkt des philosophischen Lehrstuhls betrachten werde, so konnte man desto eher erwarten, er werde jene Aufgabe wenigstens aus dem Gesichtspunkt des Philosophen beantworten.

Tolerant ist freilich der S. 17 aufgestellte Satz: „daß in einer Metaphysik alles so streng bewiesen und über alle Zweifel erhaben sey, daran liegt am Ende so viel nicht." Man begreift nun, warum Wolf die Monadenlehre nur halb und halb annehmen (das.) und dabei doch der Mann seyn konnte, der Leibnizens Philosophie in ein System brachte. Andere freilich sind überzeugt, daß in der Monadologie eigentlich das Unterscheidende der ganzen Leibnizischen Philosophie liegt und daß diese Lehre zu ihrem Geist und Wesen so nothwendig gehört, als das Ἓν καὶ πᾶν zu der Lehre des Spinoza.

Besonders erbaulich ist es auch in einer Geschichte der Fortschritte der Philosophie zu lesen, wie besonders glücklich die Wolfische Philosophie von einem Reinbeck, Canz, Carpzov u. a. auf die Theologie und zur Bestätigung des theologischen Lehrbegriffs angewandt worden sey. Mir dünkt, so etwas gehört eher in die Geschichte der Rückschritte der Philosophie, als in die ihrer Fortschritte. — Man erstaunt, wenn der Philosophie des Theologen Crusius, die weder der Menschheit noch irgend einer Wissenschaft Vortheil, noch irgend eine neue Wahrheit in Umlauf gebracht hat, mehrere Seiten eingeräumt sind, während Baumgartens Verdienst, der Philosophie ein neues Gebiet (das der Metaphysik des Schönen) errungen zu haben, kaum im Vorbeigehen erwähnt wird.

Aus ebendieſen toleranten Principien erklärt es ſich, daß S. 38 die Literaturbriefe als ein Werk, das auch in der Philoſophie Epoche machte, genannt werden. Daß das Zeitalter der Literaturbriefe das Zeitalter einer Menge verunglückter, längſt vergeſſener Schöngeiſter war, und daß dieſer Schriftſtellerpöbel ſo ſtreng wie möglich behandelt wurde, konnte doch auf die Fortſchritte der Metaphyſik nur ſehr mittelbaren Einfluß haben. Denn was die philoſophiſchen Recenſionen in jenem Werke betrifft, ſo zeichnen ſie ſich größtentheils durch nichts ſo ſehr aus als durch den vornehmen Ton, den ſie gegen Schriften annehmen, welche über ihrem Horizont ſind; man leſe z. B. die Kritik über Kants Einzigmöglichen Beweisgrund des Daſeyns Gottes, oder Abbts wahrhaft bemitleidenswerthe Recenſion über den Ploucquetſchen Calcul. Das Urtheil über Abbt S. 59 iſt bei weitem noch nicht ſtrenge genug. Die S. 40 genannte freundſchaftliche Correſpondenz (die Nicolai nach ſeinem Princip: lucri bonus odor ex re qualibet nach Abbts Tode herausgab) iſt ein trauriges Denkmal literariſcher Plattheit und der Puerilität dieſes frühzeitig verdorbenen Schriftſtellers, mit der er ſich ſelbſt vor Sokrates-Mendelsſohn blicken laſſen durfte.

Ob in eine Geſchichte der Fortſchritte, welche die Philoſophie als Wiſſenſchaft gemacht hat, auch der Name Mendelsſohn gehörte, bleibt ſehr zweifelhaft, ſo gerne man auch zugibt, daß er ſich um die Darſtellung manches Wolfiſchen Lehrſatzes großes Verdienſt erworben hat, und daß, wie Hr. S. ſagt, in ſeinen Schriften alles Licht iſt. Wo aber alles Licht iſt, iſt im Grunde kein Licht, denn dieſes Element wird nur an reellen Dingen ſichtbar. Auch iſt bekannt, daß es nur die Oberfläche der Dinge beleuchtet. — Deutlich zu ſeyn, iſt in der Philoſophie kein Verdienſt, wofern die Rede nicht mit der Deutlichkeit Tiefe des Sinns vereinigt. Dieſe aber erreicht man in philoſophiſchen Dingen nicht durch noch ſo große Uebung und Anſtrengung; dazu gehört ein Talent, das nur die Natur verleiht, das ſie z. B. Leſſing verliehen und Mendelsſohn, wie es ſcheint, verſagt hatte. Aus der Geſchichte des Leſſingſchen Spinozismus wenigſtens erhellt ſo viel, daß in Ms. Seele keine Ahnung von dem kam, was Leſſing in philoſophiſcher

Rückſicht war, daß alſo auch ihre philoſophiſchen Talente nicht nur dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch verſchieden waren. Es iſt zu verwundern, daß Hr. S. bei ſeiner ſonſtigen Genauigkeit jene Geſchichte ſo gut wie übergeht. Sie iſt doppelt merkwürdig, nicht nur Leſſings und ſeiner Freunde wegen, ſondern auch weil ſie die Veranlaſſung war, bei welcher die Philoſophie eines Geiſtes bekannt wurde, welchen zu würdigen und auszulegen erſt das heranwachſende Geſchlecht ganz fähig ſeyn wird. Die Schriften, in welchen jene Geſchichte enthalten iſt, haben trotz der Mittel, die man anwandte, ihren Verfaſſer zum Schweigen zu bringen, bereits ihre Nachwelt gefunden.

B.[1]

In den früheren Artikeln habe ich unterſucht, ob eine Philoſophie der Erfahrung überhaupt möglich ſey. Ich werde jetzt vom Allgemeinen zum Einzelnen herabſteigen, und, damit zu den allgemeinen Beſtimmungen allmählich die beſondern hinzukommen, dieſelbe Unterſuchung in Anſehung der einzelnen Beſtandtheile der Erfahrung unternehmen. Die Reſultate der Unterſuchung werden dieſe Blätter enthalten. Nur einige allgemeine Betrachtungen noch achte ich nützlich vorauszuſchicken.

I.

Was man weiß, muß man ganz und durchein wiſſen; es giebt kein halbes Wiſſen, oder vielmehr ein halbes Wiſſen iſt gar kein Wiſſen. Von dieſem Satze muß man ſich überzeugt, ſich mit ihm gleichſam durchdrungen haben, um mit Erfolg an einer reellen Erweiterung der Wiſſenſchaften zu arbeiten oder auch nur verſtehen und beurtheilen zu können, was andere in dieſer Rückſicht unternehmen oder unternommen haben.

[1] Dieſer Artikel ſchließt ſich in der „Ueberſicht" im Philoſophiſchen Journal unmittelbar an die in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus zuſammengefaßten Artikel an. D. H.

Wer nur dieſen Satz feſt ins Auge gefaßt hat, wird ohne Bedenken auch die Folge davon zugeben, nämlich, daß wir ganz und durchein nichts wiſſen können, als was durch dieſes Wiſſen ſelbſt erſt zu Stande kommt, d. h. nur, was eine lediglich ideale Exiſtenz hat. Wem dieß nicht deutlich iſt, erinnere ſich an die Mathematik und frage ſich, welcher Eigenheit ſie wohl den alten Ruhm der Gewißheit und der Evidenz zu verdanken habe, und er wird von ſelbſt finden, daß es einzig und allein die Idealität ihrer Objekte iſt, was ihr den Rang über alle andere Wiſſenſchaften gegeben hat. Dagegen blicke er in das wilde Chaos metaphyſiſcher Streitigkeiten, die von jeher geführt wurden, ohne je ein Ende zu erreichen, und die, unzähligemal niedergeſchlagen, gleich einer vielköpfigen Hyder immer wieder aufleben. Darauf überlege er, was er wohl, wenn es ihm darum zu thun wäre, jenen Streitigkeiten auf immer ein Ende zu machen, am eheſten verſuchen müßte; und er wird ohne Bedenken ſich ſelbſt antworten: die Methode der Mathematik allgemein zu machen[1].

Nichts anders aber, als ein ſolcher Verſuch iſt es, was man neuerdings in der Philoſophie unternommen hat. Ein ſolcher Verſuch iſt nicht etwa nur möglich, er iſt bereits angeſtellt. Wie es vor demſelben in der Philoſophie ausgeſehen, iſt bekannt; — (der Syncretismus von idealiſtiſcher und realiſtiſcher Philoſophie war der übel verhüllteſte Skepticismus, es bedurfte nur eines Aeneſidemus, um ihn in ſeiner ganzen Blöße darzuſtellen); — wie es nach demſelben ausſehen wird, wird künftig die Geſchichte der Philoſophie (die von dieſem Augenblick an als beſchloſſen anzuſehen iſt), erzählen.

Das negative Verdienſt dieſes Verſuchs (den Janustempel in der Philoſophie geſchloſſen zu haben), iſt das geringſte. Indem man nur den metaphyſiſchen Frieden erringen wollte, hat man, wie es immer

[1] Ich brauche wohl nicht zu erinnern, daß hier nicht von der mathematiſchen Methode, wie man gewöhnlich redet, d. h. von einer Nachäffung der bloßen äußern Form der Methode der Mathematik die Rede iſt. — Dieſe iſt in Bezug auf die Sache außerweſentlich, und wenn von dieſer allein die Evidenz abhinge, ſo ließen Spinozas oder Wolfs Syſteme nichts zu wünſchen übrig.

geſchieht, wenn man nur keck und tapfer den Kampf beſteht, mehr als nur das erobert, man hat den Weg zu den größten Entdeckungen in den höheren Wiſſenſchaften, der bisher nur ein Fußpfad war, zum allgemeinen gebahnt, man hat allen Wiſſenſchaften eine höhere Sphäre, dem menſchlichen Geiſt ſelbſt neue Schwungfedern gegeben.

II.

Wenn man nämlich ſich fragt, was auf dieſem Wege aus unſern Wiſſenſchaften werden, und in welche Univerſalwiſſenſchaft ſie endlich ſich alle auflöſen werden, ſo iſt die Antwort darauf: in eine univerſelle Mathematik. Dagegen wird, wie leicht vorauszuſehen, eingewendet werden, daß nicht jedes Objekt Gegenſtand einer mathematiſchen Conſtruktion ſeyn könne; woran man auch ganz Recht hat, wenn man darunter geometriſche Conſtruktion verſteht. Allein — nichts iſt, was nicht der Zahl fähig wäre, ſagt Leibniz ſchon, und in dieſen wenigen Worten lag der Keim ſeiner Erfindung der höheren Analyſis. Denn was anders iſt durch dieſe Erfindung bewerkſtelligt worden, als Zurückführung aller Conſtruktion auf Conſtruktion durch Zahl — Zurückführung aller äußeren Anſchauung auf innere, kurz, Verallgemeinerung des Idealismus der Analyſis. (Die geometriſche Methode der Alten, und der Neuen, die ihr anhangen, iſt in der Mathematik, was der Realismus, die analytiſche Methode, was der Idealismus in der Philoſophie iſt; es könnte wohl eine dritte aus beiden geben, die am Ende die herrſchende werden wird). Wenn aber die ganze Mathematik zur Analyſis erhoben wird, ſo iſt evident, daß nichts, was nur Gegenſtand des Wiſſens (im ſtrengſten Sinne) iſt, außerhalb ihres Umkreiſes fallen kann; denn wenn der Raum nur Form der äußeren Anſchauung iſt, ſo iſt dagegen die Zeit Form der Anſchauung überhaupt; alles was iſt, iſt eine Funktion der Zeit, ſelbſt Qualitäten (die man bisher als des Calculs unfähig anſah), laſſen ſich als Geſchwindigkeiten conſtruiren, und ſo wird man, wenn erſt die Analyſis ſelbſt eine Erweiterung gewonnen hat, die nicht ausbleiben kann, bald kein anderes als mathematiſches Wiſſen kennen, und der transſcen-

dentale Geiſt, der in der Mathematik zuerſt ſeinen Urſprung nahm, wird ſo zu ſeiner Quelle zurückkehren.

III.

Daß nun, wenn dieſe Methode allgemein werden wird, aller Empirismus in den Wiſſenſchaften aufhören müſſe (nicht als ob man alsdann aufhören würde Erfahrungen anzuſtellen, ſondern, weil, was noch Objekt des Experimentirens iſt, nicht Objekt des Wiſſens iſt, und was Objekt des Wiſſens iſt, aufgehört hat, Objekt Experimentirens zu ſeyn), leuchtet ebenſo klar ein, als daß die Mathematik zu der Evidenz ihrer Sätze aller Erfahrung entbehren könne. Damit aber zum voraus eingeſehen werde, wie weit ſich die Sphäre transſcendentaler Erkenntniß erſtrecke, und damit nicht von einzelnen unpaſſenden Beiſpielen Einwürfe gegen unſere Behauptung hergenommen werden, laſſet uns vor allen Dingen unterſuchen, ob das ganze Gebiet der Erfahrung, oder ob nur ein Theil, und welcher Theil deſſelben in den Umkreis der Wiſſenſchaft κατ' ἐξοχήν falle? — (Wiſſenſchaft κατ' ἐξοχήν heiße die Univerſalwiſſenſchaft, in welche alle transſcendentale Erkenntniß endlich ſich auflöſen muß).

Anmerkung. Noch immer wiederholt die große Sippſchaft der Halbköpfe, zu welchen ſich die noch größere der Ignoranten als Arriere-Garde geſellt: „Philoſophie und Erfahrung leben im Zwiſt, dieſe ſcheue die Verſchwiſterung mit jener, jene lehre, wie man dieſer entbehren könne.“ Ueber das Letztere etwas zu ſagen verlohnt ſich der Mühe nicht; über jenen Gegenſatz zwiſchen Philoſophie und Erfahrung überhaupt alſo nur ſo viel!

Welchen Begriff von Philoſophie mögen doch dieſe Menſchen vorausſetzen? Ohne Zweifel den ihrigen, und inſofern haben ſie Recht, daß, ich will nicht ſagen die Erfahrung, ſondern der gemeinſte Verſtand in ihr ſich nicht mehr erkennt. Philoſophie und Erfahrung waren ſich (wie ſchon der Name Metaphyſik anzeigt) in Anſehung ihres Objekts entgegengeſetzt. Dieſer Gegenſatz iſt verſchwunden. Das Objekt der Philoſophie iſt die wirkliche Welt. (Was über die wirkliche Welt

hinausliegt, ist Idee, d. h. nicht Gegenstand der Spekulation, sondern des Handelns, insofern also Objekt einer künftigen Erfahrung (aber doch immer der Erfahrung), etwas das in der Wirklichkeit realisirt werden soll).

Daß nun Philosophie kein anderes Objekt habe als die Erfahrung auch, werden bei weitem die meisten utiliter acceptiren, wenn man damit sagen will, daß Philosophie Erfahrung werde; aber es könnte auch umgekehrt kommen, nämlich, daß Erfahrung Philosophie würde, und damit freilich wäre jenen nicht gedient.

Es könnten sich nämlich Philosophie und Erfahrung der Identität ihres Objekts unerachtet durch die ganz entgegengesetzte Ansicht desselben unterscheiden; Erfahrung z. B. könnte das Objekt in seinem Seyn, Philosophie in seinem ursprünglichen Werden betrachten, und so wäre jener Gegensatz wieder hergestellt.

Daß nun gegen Erhebung des Empirismus zur Philosophie die gemeinsten aller gemeinen Naturen sich empören, ist in der Ordnung; von ihnen ist hier nicht die Rede — (wozu auch ihre Mondkälber ans Tageslicht ziehen, an denen höchstens der literarische John Bull oder das Invalidencorps der Literatur sich ergötzt?) — es ist von solchen die Rede, die gegen die Möglichkeit jener Erhebung philosophische Zweifel hegen, die durch vorläufige Untersuchung jener Möglichkeit und die Grenzen derselben gehoben werden können.

IV.

Zum Gebiet der Erfahrung rechnet man die Natur auf der einen und die Geschichte auf der andern Seite; es ist schon anderwärts bemerkt worden, daß diese Eintheilung der Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie entspreche. Es müßte also eine Philosophie der Natur und eine Philosophie der Geschichte geben. Als das Dritte aus beiden müßte man Philosophie der Kunst (worin Natur und Freiheit zusammentreten) hinzufügen. Ob es nun eine Philosophie der Natur, der Geschichte und der Kunst gebe, soll im Detail hier untersucht werden. Ich mache den Anfang mit der Philosophie

der Geſchichte; auch aus dem Grunde, weil mir bis jetzt keine tiefer gehende Kritik der Möglichkeit einer ſolchen vor Augen gekommen iſt.

Iſt eine Philoſophie der Geſchichte möglich?

Satz: Es iſt keine Philoſophie der Geſchichte möglich.

Dieſer Satz iſt erweislich dadurch etwa, daß man zeigt, es finde ſich in dem Begriff der Geſchichte ein Merkmal vor, das jener Combination widerſpreche; es iſt alſo nöthig, zu fragen: was man ſich überhaupt mit dem Begriff der Geſchichte denke?

Der Etymologie nach iſt Geſchichte Kenntniß des Geſchehenen. Sie hat alſo zum Gegenſtand nicht das Bleibende, Beharrliche, ſondern das Veränderliche, in der Zeit Fortſchreitende. Aber die Sphäre, die wir durch dieſe Beſtimmung beſchreiben, iſt für den gemeinen Begriff der Geſchichte noch unendlich zu weit, wir werden alſo an einzelnen Beiſpielen eine engere Begrenzung des Begriffs Geſchichte aufſuchen müſſen.

Die Natur iſt der Inbegriff alles Geſchehenden und qualificirt ſich dadurch zum Objekt der Geſchichte. Gleichwohl iſt nicht jede Begebenheit in der Natur hiſtoriſcher Art. Zwar finden wir Naturbegebenheiten in den Annalen der Geſchichte verzeichnet: ſo ſpricht man darin von der allgemeinen Fluth, von Erderſchütterungen u. ſ. w. Allein es iſt leicht einzuſehen

1) Daß alle dieſe Begebenheiten nicht als Naturerſcheinungen, ſondern als Naturerfolge, die den Menſchen als Naturweſen mit betroffen haben, in die Geſchichte aufgenommen werden. So mag zwar die Erſcheinung eines Haarſterns in einer Chronik aus barbariſchem Zeitalter figuriren, in eine Geſchichte gehört ſie nicht, als inſofern ſie Einfluß auf die Handlungen damals lebender Menſchen gehabt hat; inſofern mag der Geſchichtſchreiber von den Meteoren reden, die man als Vorboten von Cäſars Tode angeſehen, oder von der Mondsfinſterniß, die Colombus auf Hiſpaniola prophezeite.

2) Naturbegebenheiten können ihre Aufnahme in die Geſchichte überhaupt nur der Unwiſſenheit der Menſchen verdanken. Denn wenn

ſie z. B. auffallende Meteore u. dergl. zu erklären gewußt hätten, hätten ſie nicht geglaubt, daß ſie Vorboten ſeyen künftiger Schickſale; oder warum werden die alltäglichen Naturbegebenheiten nicht in der Geſchichte erwähnt? Hätte der erſte Menſch die Geſchichte des erſten auf der Erde verlebten Tages erzählt, gewiß hätte er dieſe Geſchichte mit dem prächtigen Schauſpiel des Sonnenaufgangs (wie wir mit dem Hervorgang der Welt aus dem Chaos) eröffnet. Oder wenn eines jener ephemeriſchen Inſekten, die am Morgen entſtehen und am Abend vergehen, die Geſchichte ſeines Lebens hinterließe, wird es nicht den Lauf dieſes Geſtirns hiſtoriſch erzählen?

Alſo: Begebenheiten, die man periodiſch regelmäßig wiederkehren ſieht, gehören nicht in die Geſchichte, auch wenn man die Regel dieſer Wiederkehr nicht einſieht (denn man ſetzt ſie voraus); wie viel weniger alſo, wenn man ſie einſieht! (Daraus erhellt zum voraus, daß die Geſchichte nicht in periodiſchen Cirkeln gehen kann, wie Mendelsſohn glaubte, ſondern daß ſie fortſchreitend ſeyn muß.)

Der Lauf der Geſtirne, ihre periodiſche Erſcheinung u. ſ. w. iſt für den Menſchen Geſchichte nur ſo lange, als er das Regelmäßige nicht bemerkt. Kann er es vollends gar beſtimmen, ſo giebt es keine Geſchichte des Himmels mehr. Seitdem man gelernt hat, Sonnenfinſterniſſe zu berechnen, haben ſie aufgehört, Objekt der Geſchichte zu ſeyn. Man zeichnet die Eruptionen feuerſpeiender Berge auf; könnte man eine Regel ihrer Wiederkehr erſt nur bemerken und endlich gar aufſtellen, ſo könnte man dieſer Aufzeichnung entbehren. Wären die Berechnungen der Wiederkehr eines Kometen zuverläſſiger, ſo dürften wir ihre Beſtätigung nicht erſt von der Geſchichte erwarten. Alſo: was a priori zu berechnen iſt, was nach nothwendigen Geſetzen geſchieht, iſt nicht Objekt der Geſchichte; und umgekehrt, was Objekt der Geſchichte iſt, muß nicht a priori zu berechnen ſeyn.

Die Naturbeſchreibung hat ſich bisher nicht ganz mit Unrecht Naturgeſchichte genannt. Denn da ſie ſich nicht anmaßen kann, ihr

System als treue Copie der Natur ſelbſt aufzuſtellen, ſo iſt jede neue Entdeckung für daſſelbe ein hiſtoriſcher, d. h. nicht vorhergeſehener Zuwachs; und da manche Thier- oder Pflanzenart gefunden werden kann, für welche es in dem bisherigen System keinen Gattungsbegriff gibt, kann eine ſolche Entdeckung nicht anders als hiſtoriſch nachgeführt werden.

Indeß, wenn es auch gelingen ſollte, die Naturgeſchichte je zum Naturſyſtem zu erheben, ſo würde dann doch Raum für eine Naturgeſchichte im eigentlichen Sinn übrig bleiben. Und hier befinden wir uns an einem Punkt, von welchem aus über unſre ganze Unterſuchung Licht ſich verbreiten muß.

Es iſt allerdings eine (in phyſikaliſcher Rückſicht) ſehr gewagte Hypotheſe, die manchem ſogar ans Abenteuerliche zu grenzen ſcheinen mag, daß alle einzelnen Organiſationen nur verſchiedene Stufen der Entwickelung einer und derſelben Organiſation bezeichnen; in welchem Falle das Urbild für ſie alle in die Mitte unſers jetzigen Naturſyſtems fallen müßte. Allein wenn man auch von dieſer Idee abgeht, bleibt noch immer eine andre weniger gewagte Hypotheſe übrig, dieſe nämlich: daß der jetzige Zuſtand der organiſchen Natur von dem urſprünglichen höchſt verſchieden ſey; wovon nicht nur die Trümmer untergegangener Geſchöpfe (gleichſam als ob die Natur ihre urſprüngliche Anlage für dieſe Entfernung von der Sonne zu groß oder zu unvollkommen entworfen hätte ... woraus man ſchließen könnte, daß ihre Originale auf andern Planeten fortdauern ...) einen hiſtoriſchen Beweis abgeben, ſondern wozu man auch durch das Intereſſe der Vernunft, welche die größte Einheit in der größten Mannichfaltigkeit verlangt, einerſeits, und den Anblick der übereinſtimmenden Eigenſchaften verſchiedener unter verſchiedenen Arten aufgeführter Bildungen ſich gedrungen fühlt; da man nämlich, wenn man eine urſprüngliche Veränderlichkeit der organiſchen Natur annähme, die urſprünglichen Gattungen der Zahl nach außerordentlich vermindern und (wovon Kant an der Menſchen Species ſchon ein Beiſpiel gegeben hat) eine Menge ſcheinbar verſchiedener Arten auf Abartungen derſelben Gattung zurückführen könnte.

Welche von beiden Ideen auch realisirbar wäre, so würde doch die Ausführung einer jeden uns auf eine Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Worts führen. Nach der ersten würden wir uns die Natur in ihrer Freiheit denken, wie sie eine ursprüngliche Organisation (die eben deßwegen jetzt nirgends mehr existiren könnte) nach allen möglichen Richtungen hin entwickelt, wie sie hier die eine Kraft auf Kosten der andern unterdrückt, dort bei geringerer, hier bei höherer Intensität der organischen Kräfte ein Gleichgewicht derselben unter einander erreicht; — wobei man noch überdieß den Vortheil hätte, die äußern Verschiedenheiten der Erdgeschöpfe in Ansehung der Anzahl, der Größe, Struktur und Funktion der Organe auf eine ursprünglich innere Verschiedenheit des Verhältnisses der organischen Kräfte (wovon jene nur das äußere Phänomen wären) zurückführen zu können. — Im andern Fall würden wir zwar nicht ein gemeinschaftliches Urbild für alle Organisationen, wohl aber gemeinschaftliche Urbilder für viele jetzt getrennte Arten, die einer allmählichen, durch besondere Natureinflüsse hervorgebrachten, Abweichung vom Original ihren Ursprung verdanken, zu Grunde legen müssen.

Daß aber eine solche Darstellung der Natur Naturgeschichte würde, könnte sonst nirgends herkommen, als daher, daß wir hier die Natur gleichsam in Freiheit, deßwegen aber doch nicht in Gesetzlosigkeit erblicken, weil alle ihre Produkte zwar durch Abweichung, aber doch nur durch Abweichung von einem Ideal, dessen Grenzen sie nirgends überschreitet, entstanden sind.

Und so wären wir denn auf den Satz gekommen, dessen Wichtigkeit für unsre Untersuchung erst in der Folge ganz einleuchten wird, nämlich: daß Geschichte überhaupt nur da ist, wo ein Ideal und wo unendlich-mannichfaltige Abweichungen von demselben im Einzelnen, doch völlige Congruenz mit demselben im Ganzen stattfindet; ein Satz, aus welchem denn auch zum voraus einleuchtet, daß Geschichte überhaupt nur von Wesen, die den Charakter einer Gattung ausdrücken, möglich ist; daher wir allein auch aus diesem Satz das Befugniß, das Menschengeschlecht in der Geschichte als Ein Ganzes vorzustellen, werden ableiten können.

Wir kehren jetzt zu unſerem eigentlichen Gegenſtande zurück. In der Natur, ſofern wir ſie in ihren Produktionen als durch ein ihr vorſchwebendes Urbild geleitet annehmen, iſt ein Schein der Freiheit, aber auch nur ein Schein. — (Woher dieſer Schein urſprünglich in die Natur komme, muß in einer Philoſophie der Natur abgeleitet werden.) — Es findet alſo auch nur ein Schein von Naturgeſchichte ſtatt. Indeſſen verhilft dieſe Analogie uns doch zu der Einſicht: daß Geſchichte im einzigen, wahrſten Sinn nur da ſtattfindet, wo es abſolut, d. h. für jeden Grad der Erkenntniß, unmöglich iſt, die Richtungen einer freien Thätigkeit a priori zu beſtimmen (nämlich die Richtungen der freien Thätigkeit der Natur in ihren Bildungen als nothwendig a priori einzuſehen, mag wohl relativ, in Bezug auf uns, nicht aber abſolut unmöglich ſeyn).

Alles bisherige aber zuſammengefaßt, gibt als Reſultat folgende Sätze:

1) Was nicht progreſſiv iſt, iſt kein Objekt der Geſchichte.

Der Begriff von progreſſiv aber muß genauer beſtimmt werden. Der Mechanismus z. B. iſt, obgleich eine Folge von Handlungen in ihm ſtattfindet, nicht progreſſiv, weil dieſe Handlungen im Kreiſe gehen, wo dann jeder ſolcher Cyklus von Handlungen nur Einer (immer wiederholten) Handlung gleichgerechnet werden kann. — So gibt es aus demſelben Grunde auch keine Geſchichte der Thiere, als nur im uneigentlichſten Sinn. Erſtens keine Geſchichte des einzelnen Thiers (als ſolchen). Denn es iſt eingeſchloſſen in einem Cirkel von Handlungen, über den es nie hinaustritt; was es iſt, iſt es auf immer, was es ſeyn wird, iſt ihm durch Geſetze eines höhern zwar, aber doch unverbrüchlichen, Mechanismus vorgezeichnet. Dem Menſchen aber iſt ſeine Geſchichte nicht vorgezeichnet, er kann und ſoll ſeine Geſchichte ſich ſelbſt machen; denn das eben iſt der Charakter des Menſchen, daß ſeine Geſchichte, obgleich ſie in praktiſcher Hinſicht planmäßig ſeyn ſoll, doch (eben deßwegen) in theoretiſcher Rückſicht es nicht ſeyn kann. — Analogiſch nur ſpricht man von einer Geſchichte ſolcher Thiere, in denen

Kunſttrieb iſt, z. B. von einer Geſchichte des Bibers, der Bienen u. ſ. w., weil man an ihrer produktiven Arbeitſamkeit ein Analogon von Freiheit wahrzunehmen glaubt, obgleich auch das Täuſchung iſt, weil, wenn wir den innern Mechanismus der organiſchen Kräfte eines ſolchen Thiers einſehen könnten, alle Zufälligkeit jener Produkte verſchwinden würde — (vom Gedicht, das auf ächt poetiſche Art entſtanden iſt, muß keine Geſchichte möglich ſeyn).

Aus demſelben Grunde gibt es nun auch keine Geſchichte der Thierheit, oder des Thiergeſchlechts überhaupt, weil die Gattung nicht fortſchreitet, weil jedes einzelne Individuum den Begriff der Gattung vollkommen ausdrückt, weil jedes einzelne das Ideal ſeiner Gattung realiſirt, weil ſonach kein Realiſiren in einer Unendlichkeit aufeinanderfolgender Generationen, weil ſonach auch keine Ueberlieferung von Geſchlecht zu Geſchlecht, kein Aufbauen auf das Fundament des frühern, keine Vermehrung des von den vorhergehenden Erlangten, kein Hinausſchreiten über die Grenze, an welcher dieſe ſtille ſtanden, in dieſer Aufeinanderfolge denkbar iſt.

2) Wo Mechanismus iſt, iſt keine Geſchichte, und umgekehrt, wo Geſchichte iſt, iſt kein Mechanismus.

Könnten wir uns z. B. die Geſchichte einer Uhr denken, die immer regelmäßig (der Einheit ihres Princips gemäß) geht? Aus doppeltem Grunde nicht: einmal, weil in ihr keine Freiheit des Princips, und dann, weil (1) in ihr keine Mannichfaltigkeit der Handlung iſt, denn es iſt eine und dieſelbe immer wiederholte Begebenheit, die wir an ihr ſehen. Daher iſt auch der Menſch nach der Uhr — der ſelbſt Maſchine geworden iſt (er aß, trank, nahm ein Weib und ſtarb) — kein Objekt — nicht einmal der Erzählung.

Dieſe beiden Sätze auf den allgemeinſten Ausdruck gebracht, geben folgenden Satz:

3) Wovon eine Theorie a priori möglich iſt, davon iſt keine Geſchichte möglich, und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geſchichte.

Wenn alſo der Menſch Geſchichte (a posteriori) hat, ſo hat er

ſie nur deßwegen, weil er keine (a priori) hat; kurz, weil er ſeine Geſchichte nicht mit-, ſondern ſelbſt erſt hervorbringt.

Ehe wir aus dieſem Satz weiter folgern, erlaube man uns einige Erläuterungen.

Es wird für uns, dieß iſt der Sinn unſerer Behauptung, alles zur Geſchichte, was wir nicht a priori beſtimmen können. Es kommt alſo auch nicht darauf an, ob etwas einen beſtimmten Mechanismus hat oder nach beſtimmten Geſetzen geſchieht, ſondern ob wir dieſen Mechanismus einſehen und ſeine Geſetze angeben können. Abſichtlich demnach kann z. B. der Dichter zur Geſchichte machen, was nicht Geſchichte iſt, eine nothwendige Begebenheit, die er als zufällig darſtellt (nicht auf den allgemeinen Naturmechanismus bezieht). Deßwegen verſtattet man dem Geſchichtſchreiber (der immer zugleich Dichter iſt) eine Art der Superſtition; denn wenn er ſeine Kunſt verſteht, wird er keine Naturbegebenheit leicht in die Geſchichte aufnehmen, ohne dabei mehr als bloße Natur (eine höhere, obgleich verborgene Hand) vermuthen zu laſſen. In allen Wiſſenſchaften iſt die Geſchichte — der Theorie vorangegangen. So iſt die griechiſche Mythologie (wo auch ihr Geburtsort ſeyn möge) urſprünglich nichts anders, als ein hiſtoriſcher Schematismus der Natur (die man noch nicht zu erklären anfing) geweſen. — So wird jede Lehre von Dingen einer überſinnlichen Welt (weil wir für dieſe Welt keine Naturgeſetze haben) zur Geſchichte; und jede Religion, die theoretiſch iſt, geht in Mythologie über und wird und ſoll immer Mythologie ſeyn und nie etwas anderes werden (denn ſie kann überhaupt nur poetiſche Wahrheit haben, und nur als Mythologie iſt ſie wahr).

Je mehr ſonach die Grenzen unſers Wiſſens ſich erweitern, deſto enger werden die Grenzen der Geſchichte (daher ſteht bei manchem die Sphäre ſeiner hiſtoriſchen Kenntniſſe im umgekehrten Verhältniß mit der Sphäre ſeines eigentlichen Wiſſens; — denn wie wenige wiſſen, was Wiſſen heißt!). — So iſt in andrer Rückſicht, daß wir Geſchichte haben, Werk unſerer Beſchränktheit. Denn hätten wir je unſere ganze Aufgabe erfüllt und das Abſolute realiſirt: dann würde es auch für

jeden Einzelnen und für das ganze Geſchlecht kein anderes Geſetz geben, als das Geſetz ſeiner vollendeten Natur, alle Geſchichte würde ſonach aufhören; daher das Gefühl der Langweile, das jeder Vorſtellung eines abſoluten Vernunftzuſtandes (wie der Vorſtellung eines Theaterſtücks, worin nur vollkommene Weſen, oder der Lectüre eines Romans — wie der Richardſonſchen — wo Idealmenſchen auftreten, oder eines chriſtlichen Heldengedichts, worin Engel — überhaupt die langweiligſten aller Weſen — die Hauptrolle ſpielen) unausbleiblich ſich anheftet. — — Wenn wir daher ein Abſolutes außer uns ſetzen, ſo könnte es für dieſes keine Geſchichte geben, unſere eigene Geſchichte wäre ſonach eine bloße Täuſchung, und die Freiheit, welche der glückliche Traum unſerer Beſchränktheit uns vorſpiegelte, wäre in Anſehung jenes Weſens (das wir nicht kennen) eiſerne Nothwendigkeit. Daher gibt es im Dogmatismus keine Freiheit, ſondern nur Fatalismus, und umgekehrt, die Philoſophie, die von Freiheit ausgeht, hebt ebendamit alles Abſolute außer uns auf.

Wenn alſo der Menſch nur inſofern Geſchichte haben kann, als ſie nicht a priori beſtimmt iſt, ſo folgt auch daraus, daß eine Geſchichte a priori widerſprechend in ſich ſelbſt iſt; und, wenn Philoſophie der Geſchichte ſo viel iſt, als Wiſſenſchaft der Geſchichte a priori — daß eine Philoſophie der Geſchichte unmöglich iſt. Was zu beweiſen war[1].

[1] Eine Fortſetzung dieſes Aufſatzes erſchien nicht. Die „Allgemeine Ueberſicht" endigt mit dieſem Artikel. D. H.

Ueber Offenbarung und Volksunterricht.

(Zuerst erschienen im Philosophischen Journal 1798, zweites Heft.)

Die kurzen Bemerkungen, welche ich über die angezeigten Gegenstände hier mittheile, sind aus Gelegenheit der Niethammerschen Schrift: Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum, 1797 (einer Schrift, die wegen der strengen Consequenz, mit welcher sie die Pseudophilosophie der neuesten Theologen entnervt, diesen besonders eine heilsame Lectüre seyn dürfte) niedergeschrieben worden. Was ich gegen diese Abart von Philosophie im Folgenden gesagt habe, ist meistens aus jener Abhandlung genommen. — Das Uebrige muß allein auf meine Rechnung geschrieben werden.

* * *

Es ist Zeit endlich, daß man aufhöre, den Offenbarungsbegriff als Vernunftidee, oder gar als ein Postulat der praktischen Vernunft zu betrachten. Denn die vorgebliche praktische Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit einer Offenbarung ist schon jetzt auf die Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit eines äußern Hülfsmittels der Moralität (dergleichen die Offenbarung seyn soll) reducirt. Wobei dann zweierlei vorausgesetzt wird: erstens, daß es überhaupt eines solchen Hülfsmittels bedürfe, ein Satz, der aus der wahren Moral, als mit der Freiheit und der Reinheit des sittlichen Entschlusses unverträglich, endlich ohne Barmherzigkeit verbannt werden muß; denn es gibt kein lediglich äußeres Adjument der Moralität; was Hülfsmittel der Sittlichkeit ist, ist es nicht an sich selbst, sondern weil und inwiefern wir es dazu gemacht haben. In diesem Sinn aber wird es wohl nichts in der Welt

geben, das nicht Adjument der Moralität werden könnte. Wenn alſo Offenbarung (und dieß iſt das zweite, was vorausgeſetzt wird) vor andern und vorzugsweiſe ein ſolches Hülfsmittel iſt, ſo muß ſie es ihrer Natur nach, ſie muß es an ſich ſeyn, es muß nicht von unſerem guten Willen (unſerer Freiheit) abhangen, ob ſie es iſt; ſie muß ein ſolches ſeyn, ſchlechthin weil ſie exiſtirt; ſie muß unſere Moralität ſo nothwendig befördern, als das Athmen z. B. unſere Lebensfunktionen; denn wenn ihr Gebrauch, als eines Adjuments, von unſerem freien Entſchluß abhängig gemacht wird, ſo ſetzt dieſer Gebrauch zu moraliſchem Zweck die Moralität ſelbſt ſchon voraus; wo alſo ein ſolches Mittel anſchlagen könnte, iſt es nicht zu appliciren, und wo es applicabel iſt, bedarf man ſeiner nicht mehr.

So ſieht ſich alſo der Vertheidiger der moraliſchen Nothwendigkeit einer Offenbarung ſelbſt endlich getrieben, die Exiſtenz einer Offenbarung vor allem darzuthun; man kann ihn zwingen, dieſen Begriff aus den Schlupfwinkeln der praktiſchen Poſtulate in das freie offene Feld der Naturbegriffe zu ziehen, und ſeine Realität, wie die Realität jedes andern Naturobjekts, auf theoretiſche Probe bringen zu laſſen.

Damit wird nun auch dieſer Begriff in ſeine alte Dignität reſtituirt, in welcher ihn die conſequenten, über unſere Halbphiloſophen unendlich erhabenen Theologen der vorigen Zeit ſtandhaft zu erhalten ſuchten. Denn ob ſie gleich auch an moraliſche Argumente für die Exiſtenz einer Offenbarung dachten, ſahen ſie doch wohl ein, daß die Realität dieſes Begriffes auf allzuſchwachen Stützen ruhen würde, wenn ſie nicht zu denſelben theoretiſche Beglaubigungen hinzufügen könnten.

Dazu kommt noch, daß eben diejenige Philoſophie (wenn dieſer oft mißbrauchte Name auch hier mißbraucht werden darf), welche die Offenbarung als ein praktiſches Poſtulat aufſtellt, von der Natur und dem Weſen praktiſcher Poſtulate ganz falſche Begriffe haben muß. Denn da ein großer Theil jener Philoſophen ohne Hehl bekennt, daß es um die theoretiſche Realität jenes Begriffs ſehr mißlich ausſehe, daß er durch theoretiſche Vernunft inconſtruktibel, d. h. daß er ſchlechthin unvernünftig ſey, und da ebendieſelben doch von einer praktiſchen Realität dieſes

Begriffs träumen, so müssen sie in dem Wahne stehen, daß, was theoretisch höchst unvernünftig ist, doch praktisch (was mögen sie wohl dabei denken?) höchst vernünftig seyn könne. Nach ihren eigenen Gründen würde man vergeblich fragen; ihr einziger Grund ist, daß sie glauben, das Wesen des Kantianismus (und hinter dem Zeitalter zurückbleiben wollen sie doch nicht) bestehe darin, daß, was zur Vorderthüre aus der Philosophie hinausgeschafft worden ist, zur Hinterthüre (der praktischen Postulate) wieder eingeführt werde. Solche hinterrücks wieder eingeführte Contrebande ist nun diesen Philosophastern auch der Begriff der Offenbarung; und diesem Schleichhandel, über den unter männlich und herzhaft denkenden Männern nur Eine Stimme seyn kann, ein Ende zu machen, ist, wie mir dünkt, der Hauptzweck der obengenannten Abhandlung gewesen.

Es ist am Tage, daß man dadurch, daß jener Begriff praktisches Postulat wird, eine theoretische Construktion desselben nicht umgehen kann. Zwar ist es sehr leicht, diesen Begriff zu analysiren, und die bestimmten Merkmale, die man in ihn hineingelegt hat, auch wieder aus ihm herauszuwickeln; aber ein solches Manöver kann nur den Kurzsichtigsten verhindern, nach dem letzten Grund der Realität dieses willkürlich zusammengesetzten Begriffs zu fragen. Dieser letzte Grund aber kann nichts anders seyn, als eine synthetische Construktion (oder ursprüngliche Zustandebringung) dieses Begriffs. Insofern sagt derselbe aus, daß eine individuelle Einwirkung Gottes auf die Sinnenwelt und auf den menschlichen Geist geschehe; wobei, wie von selbst einleuchtet, der Begriff von Gott als einem individuellen, persönlichen Wesen — und zwar einem in der Sinnenwelt wirksamen Wesen — vorausgesetzt wird, wodurch dann jene Philosophen in die größte Inconsequenz verfallen, da sie vorher die Idee der Gottheit selbst nur als praktische Realität habend, d. h. als Objekt des Thuns und des Handelns, nicht als Objekt eines kategorischen Wissens (eines Wissens, das auf ein Daseyn geht) aufgestellt haben.

Zugleich — es sey mir erlaubt, dieß von dem Meinigen hinzuzufügen — setzen sie in dem menschlichen Geiste eine Receptivität

voraus, die ſeiner ganzen Natur zuwider iſt. Denn da das Weſen des Geiſtes in Aktivität beſteht, ſo iſt er nur eines ſolchen Leidens empfänglich, das in anderer Rückſicht zugleich ein Thun iſt, d. h. es kann im menſchlichen Geiſte keine abſolute Paſſivität gedacht werden, und jeder Begriff iſt ſeiner Natur nach falſch, der eine abſolute Paſſivität im menſchlichen Geiſte vorausſetzt. — (Daran, als allgemeinem Probierſteine kann jede transſcendente Behauptung geprüft werden.) — Nun läßt aber eine Offenbarung, ſo wie ſie in jener Philoſophie beſtimmt wird, d. h. eine reelle Einwirkung des höchſten Weſens auf den menſchlichen Geiſt, dem letztern nichts als abſolute Paſſivität übrig; denn das höchſte Weſen iſt abſolut-aktiv, das nothwendige Correlat aber der abſoluten Aktivität iſt die abſolute Paſſivität. Mithin iſt jener Begriff der Offenbarung, den eignen Principien dieſer Philoſophie nach, völlig falſch; denn in theoretiſcher Rückſicht geſtehen ſie ſelbſt, daß er ebenſowenig conſtruktibel iſt, als z. B. der Begriff der Hexerei; in praktiſcher Rückſicht aber (in Bezug auf die Freiheit) zerſtört er ſich ſelbſt, weil er mit der Freiheit zuſammen nicht beſtehen kann.

Nun wollen aber dieſe Philoſophen doch, daß er mit der Freiheit zuſammenbeſtehe, denn ſie ſtatuiren einen Vernunftgebrauch in Sachen der Offenbarung. Daß dieſer ihren Begriffen nach undenkbar iſt, hätten ſie längſt aus der Schrift deſſelben Verfaſſers „Ueber Religion als Wiſſenſchaft" lernen müſſen, wenn ſie eines anhaltend conſequenten Denkens fähig wären. Es iſt daher kein Wunder, daß diejenigen, welche noch einigermaßen conſequent zu denken im Stande waren, am Ende auf den Begriff einer mittelbaren Offenbarung kommen mußten. Dieſer Begriff aber enthält keine Spur mehr von dem, was der Begriff der Offenbarung urſprünglich bedeutete, und es iſt eine der Philoſophie unwürdige Gleißnerei, den Namen einer Sache beibehalten und äterniſiren zu wollen, nachdem ihr Begriff längſt verſchwunden iſt.

Dieſes Verfahren ſuchten ſie nun freilich zu beſchönigen. Aber, wie gewöhnlich war auch hier die Beſchönigung ſchlimmer, als die beſchönigte Sache. Leſſing hatte die Offenbarung als Mittel der

Erziehung des Menſchengeſchlechts aufgeſtellt. Was er damit ſagen wollte, weiß, wer mit ſeinem Geiſte vertraut iſt. Gewiß war dieſer ſo durchein ganze und durchgreifende Geiſt von jener Halbphiloſophie unendlich entfernt, die man aus dieſer Idee herausgeſponnen hat. In ſeiner Biographie ſteht manche Stelle aus Briefen von ihm, die ein Schwert ſeyn ſollte in der Seele jener Aufklärer, die zu Leſſings Zeit gelebt zu haben ſich rühmen und noch jetzt von Zeit zu Zeit uns Nachkommenden ihr ſchwaches Lämpchen aufſtecken. „Ich ſollte es der Welt mißgönnen, ſchreibt er, daß man ſie mehr aufzuklären ſucht? Ich ſollte es nicht von Herzen wünſchen, daß ein jeder über Religion vernünftig denken möge? Ich würde mich verabſcheuen, wenn ich ſelbſt bei meinen Schreibereien einen andern Zweck hätte, als jene große Abſicht befördern zu helfen. Laß mir aber nur doch meine eigene Art, wie ich das thun zu können glaube. Und was iſt ſimpler, als dieſe Art? Nicht das unreine Waſſer, welches längſt nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wiſſen. Ich will es nur nicht eher weggegoſſen wiſſen, als bis man weiß, woher reines zu nehmen. — — Mit der Orthodoxie war man, Gott ſey Dank! ziemlich zu Rande. Man hatte zwiſchen ihr und der Philoſophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reißt dieſe Scheidewand nieder und macht uns, unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Chriſten zu machen, zu höchſt unvernünftigen Philoſophen. Darin ſind wir einig, daß unſer altes Religionsſyſtem falſch iſt; aber das möchte ich nicht mit dir ſagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen ſey. Ich weiß kein Ding in der Welt, woran ſich der menſchliche Scharfſinn mehr geübt und geſtärkt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen iſt das Religionsſyſtem, welches man jetzt an die Stelle des alten ſetzen will, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philoſophie ſetzen will, als ſich das alte anmaßte.“

Man hört wohl, in welcher Zeit dieſe Stelle geſchrieben. Zuverläſſig würde Leſſing jetzt anders ſchreiben. Denn warum ſollte man

jetzt nicht zufrieden seyn, daß es so gekommen ist? Wäre jene Scheidewand geblieben, so hätten die Abergläubigen immer ruhig ihr Wesen treiben mögen. Nun sie niedergerissen ist, soll sie es bleiben; und man muß sorgen, daß aus dem doppelten Wege, der diesseits und jenseits hinlief, Eine Heerstraße werde, worauf künftig alle Welt wandle. Warum soll man den Volksbetrügern die Larve nicht abziehen? Man muß sich nicht irre machen lassen durch die Rotte von Halbköpfen, die, weil ihr Lichtputzeramt[1] zu Ende geht, den anbrechenden Tag verwünschen. Oder soll, damit die Johanniswürmer fortleuchten, oder irgend ein faules Holz noch scheine, die Sonne nicht aufgehen?

Es war von Betrug die Rede. Denn eben darin sind eben diejenigen, welche die Offenbarung ihrem Begriff nach aufheben, doch alle einig, daß man sie nach wie vor — wenn nicht als Popanz — doch als Auktorität für das Volk brauchen müsse. Aber es ist und bleibt Betrug — Betrug in der heiligsten Sache — eine Auktorität zu gebrauchen, von deren Nullität man überzeugt ist. Gesetzt auch, daß ein solcher Gebrauch anfangs nütze (obgleich dieß unmöglich ist, weil er die Bildung zur Selbstständigkeit aufhebt), heiligt der Zweck das Mittel, und wird dieses falsche Mittel nicht in der Folge selbst für den höhern Zweck destructiv werden? — Nun ist überdieß jener Begriff des Volks ein höchst relativer Begriff. „Er bezeichnet ein Publikum, das zu Principien sich zu erheben entweder nicht Muße oder nicht Fähigkeit genug hat? — Aber zu welchen Principien denn? Zu den eurigen wohl gar? Aber ihr gesteht z. B. und habt dessen keinen Hehl, daß ihr zu den Principien, welche andere, und mit ihrem vollkommensten Rechte, für die höchsten halten, euch eurerseits auch nicht erheben könnt. Mithin würden diese mit demselben Rechte euch in Ansehung ihrer Principien zum Volk rechnen, mit welchem ihr andre in Ansehung eurer

[1] Im großen Concertsaal zu Leipzig, der mit Gemälden des in Allegorieen besonders starken Hrn. Oeser ausgeschmückt ist, wird unter andern der Aufklärungstrieb vorgestellt unter dem Bilde eines muntern Knaben, welcher — mit der Scheere die Flamme reinigt, „damit," sagt der Erklärer, „das Licht der Erkenntniß allen Augen heller leuchte". S. Leipzig, ein Handbuch für Reisende, von Claudius.

Principien dazu rechnet. Ihr empört euch dagegen — ihr noch unendlich Blindere, als die Blinden, die ihr zu führen unternehmt! Was gibt euch das Recht, über eure Brüder euch zu erheben? — Vielleicht weil sie nicht auf gelehrten Schulen gewesen sind, oder orientalische Sprachen, oder irgend ein philosophisches Compendium auswendig gelernt haben? — sie am Gängelbande führen zu wollen, da ihr kaum Kraft genug habt, euch selbst zu führen? —

Jede Gesellschaft in religiöser Absicht ist eine völlig gleiche Gesellschaft. Eigentlich ist hier, so sehr das den Pfaffenstolz beugen mag, keiner Lehrer und keiner Schüler. Nur die Wahrheiten, von welchen vorausgesetzt wird, daß alle an sie glauben, sollen durch gemeinschaftliches Bekenntniß (wo auch Einer im Namen aller redet) belebt, die Empfindungen, von welchen man alle als durchdrungen annimmt, stärker hervorgerufen werden[1]. Der Staat kann es den Bürgern nicht verwehren, eine solche Vereinigung einzugehen. Aber verhindern kann er, daß nicht in dieser Gesellschaft Entzweiung, Streit, und dadurch Skandal entstehe. Darum allein, nicht etwa, weil man euch klüger glaubt, als das, was ihr Volk nennt, kann in einer solchen Gesellschaft von Untersuchung, von Zurückgehen auf die Principien nicht die Rede seyn. Was darin gelehrt wird, wird als anerkannt vorausgesetzt. Jeder Unterricht aber, der nicht aus Principien geschieht, ist seiner Natur nach historisch. Die Ideen, mit welchen die religiöse Versammlung zur moralischen Kraft sich belebt, werden als vorhanden (seit alter Zeit) unter der Menschheit vorausgesetzt; und es ist ein besonderes Glück auch für das kultivirteste Volk, wenn eine religiöse Urkunde aus der Vorwelt vorhanden ist, in welcher jene Ideen historisch niedergelegt sind. Die Geschichte der Religion ist dann eine fortgehende Offenbarung oder symbolische Darstellung jener Ideen, sowie überhaupt die ganze Geschichte unsers Geschlechts nichts anders ist, als die fortgehende Entwicklung des moralischen Weltplans, den wir als prädestinirt durch die Vernunft (insofern sie absolut ist) annehmen müssen.

[1] Ich verweise hierüber ganz auf Fichtes Sittenlehre (S. 475), wo dasselbe gesagt und bewiesen ist.

Denn — damit ich hier ſage, was auch zur Erläuterung anderer Behauptungen dient — die Vernunft kann überhaupt in einer doppelten Funktion betrachtet werden. Entweder betrachtet man ſie als *abſolut*; inſofern iſt ſie nichts anders, als die urerſte Syntheſis, aus welcher in unendlichen Reihen alles einzelne ſich evolvirt; und ſo ſind alle Phänomene der äußern Welt und alle Begebenheiten der Geſchichte nichts als verſchiedene Reihen, in welchen jene urerſte Syntheſis *ſucceſſiv* ſich entwickelt. Inſofern die Vernunft umgekehrt von den *einzelnen Evolutionen* zu der *urſprünglichſten Involution* emporſteigt, iſt ihre Funktion *empiriſch*. — Das Produkt der Vernunft in ihrer *abſoluten* Funktion iſt die *wirkliche*, in ihrer *empiriſchen* Funktion die *ideale* Welt.

So nun, da alles, was in der Wirklichkeit vorkommt, nur *Entwickelung einer abſoluten Vernunft* iſt, müſſen wir auch in der Geſchichte, und insbeſondere in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, überall die Spur jener *abſoluten Vernunft* finden, die uns vom empiriſchen (lediglich *praktiſchen*) Standpunkt aus als *Vorſehung* erſcheinen wird, die zum voraus gleichſam alles ſo angeordnet hat, wie wir es in der Wirklichkeit finden.

Darum auch werden wir in Philoſophien und Religionen der alten Welt noch bewußtlos gleichſam und unvollſtändig entwickelt finden, was bei uns mit Bewußtſeyn und vollſtändig ſich entwickelt hat, und es wird leicht ſeyn, in jenen Denkmälern (wenn ſie Urkunden der Volksreligion ſind) *unſere Ideen* (d. h. die allgemeine Vernunft) zu erkennen.

Anders verſtehe ich auch nicht, was in der obengenannten Abhandlung am Ende (als Reſultat der Unterſuchung) vom vernunftmäßigen Gebrauch der Offenbarung geſagt wird.

Sobald erwieſen iſt, daß die Bedingungen der Conſtruktion eines Begriffs falſch oder unmöglich ſind, muß er aus dem Syſtem der Begriffe verſchwinden. — Seine *ſcientifiſche* Dignität kann der Offenbarungsbegriff ferner nicht behaupten. Dieß hatte der obengenannte Verfaſſer früher ſchon in der Schrift „Ueber Religion als Wiſſenſchaft“

unwiderleglich dargethan, dadurch, daß er zeigte, jener Begriff, zum Princip erhoben, zerstöre allen Vernunftgebrauch. Das aber eben ist die Probe, ob ein Begriff scientifische Realität habe; denn jeder Begriff muß (sowie jede rechtliche Maxime zum allgemeinen Gesetz des Handelns) zum allgemeinen Princip des Wissens ohne Gefahr erweitert werden können, wenn er ein wahrer und reeller Begriff ist.

Soll nun aber deßwegen der Offenbarungsbegriff völlig aus der Welt verschwinden? Diese Frage hat der Verfasser jetzt in der obengenannten Schrift beantwortet und gezeigt, daß er, wenn er in einem System des Wissens nicht mehr Platz findet, dagegen eine sichere Stelle in der Methodenlehre des Volksunterrichts finden werde.

Es wird daher einem Hirten des Volks immer wohl anstehen, zu verhüten, daß dieses nicht durch unvorsichtige Herabsetzung der positiven Lehre auch an den religiösen Ideen, deren Vehikel sie war, irre werde. Dagegen wird er in dem Eifer (ne quid detrimenti etc.) nicht so weit gehen, die gelehrte Untersuchung der Ungelehrten wegen hemmen zu wollen, vielmehr bescheiden sich innerhalb seiner Grenzen halten; denn, sagt Lessing, ein anderes ist ein Bibliothekar, ein anderes ein — Pastor[1].

[1] Wie oft wird man noch jetzt versucht, diese Worte zu parodiren! — Als Er, von dem in dieser Abhandlung mehrmals die Rede war, auf Zureden von Freunden in die Freimaurerei sich hatte einweihen lassen, tröstete ihn einer, daß er darin doch nichts wider Staat und Kirche gefunden. „Wollte Gott, ich hätte," erwiederte der Unvergeßliche, „so hätte ich doch etwas gefunden". — Andere anders. Z. B. Herr Oberhofprediger Reinhard in Dresden, der sich bitterlich beklagt, in der neuen Philosophie vieles gegen Staat und Kirche gefunden zu haben. Ganz natürlich. Ein anderes ist ꝛc.

Recenſion

(aus der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung 1798, Nro. 299).

1. J. G. Schloſſers Schreiben an einen jungen Mann, der die kritiſche Philoſophie ſtudiren wollte. 1797.

2. J. G. Schloſſers zweites Schreiben an einen jungen Mann ꝛc., veranlaßt durch den Aufſatz des Herrn Prof. Kant über den Philoſophenfrieden. 1798.

3. Denkſchrift für Herrn Schloſſer in Eutin.

Hrn. Schloſſers erſtes Schreiben, anſtatt Mitleid für den Verfaſſer zu erregen, hat allgemeine Indignation erregt, ohne Zweifel, weil man daran nicht ſowohl das Produkt eines armſeligen Talents, als das Werk einer von niedrigen Leidenſchaften, der Rachſucht und Eitelkeit, bewegten Seele zu erkennen glaubte. In der That konnte wohl auf die Abhandlung vom vornehmen Ton in der Philoſophie (ein Muſter feiner Ironie) ſchlechter als durch eine Schrift, deren Ton durchgängig beinahe gemein, platt und niedrig iſt, nicht geantwortet werden. An einzelnen Stellen des Buches (wie S. 79) glaubte man zu erkennen, daß der Verfaſſer eines edleren Tones fähig wäre; nur deſto greller ſtachen alle andern dagegen ab. Wie edel Hrn. S's. Artikel gegen Kant zu argumentiren war, mögen die Leſer aus S. 27 beurtheilen, wo einer, Kants Moralprincip nach, folgert: „bei einer Leibesbeſchaffenheit, wie die meine, darf man allgemein huren (sic); bei dem Grade von Liebe darf man allgemein Töchter und Weiber entführen; bei einer ſolchen Reizung darf man allgemein morden". Sollte man glauben,

daß ein Mann, der seiner Sache so gewiß ist, nöthig hatte, eine Philosophie, die er widerlegen wollte, mit der französischen Revolution und dem überhandnehmenden Deismus in Zusammenhang zu bringen, ein Mittel, dessen Bedeutung man kennt, wozu sonst nur die schlechtesten Leute greifen, das überdieß viel zu spät kommt, um mehr als lächerlich, um auch nur verächtlich zu scheinen. Wer ist denn, fragte man sich unwillkürlich, dieser Schlosser, daß er einen Kant erst wie einen Schulmonarchen, dann wie einen feigen Heuchler behandeln darf, der nicht herauszusagen wagt, was er denkt? Oder ist seine Selbstkenntniß wirklich so beschränkt, daß er von den Entdeckungen des Zeitalters — er, der sie nicht einmal versteht und die allerwenigsten auch nur vom Hörensagen kennt — in einem Tone reden darf, wie S. 7 „einige glückliche Fortschritte in Künsten und Wissenschaften, die leichten Siege über einige plumpe Aberglauben und einige grobe Irrthümer (aber welcher Aberglaube wäre denn plump, welcher Irrthum grob genug, um nicht im Geiste der Schlosserschen Philosophie vertheidigt werden zu können?), das alles hat den Menschen unsers Zeitalters ein Selbstvertrauen eingeflößt, daß die Weisheit (!!) ihnen vergeblich die Wage menschlicher Kräfte (ist in diesen Worten Sinn?) vor die Augen hält." In der That war die Verstockung des Zeitalters und der deutschen Nation so allgemein, daß sie in der eminösen Stimme des „Orpheischen" Weisen, der das Entstehen, das Aufblühen und den Untergang ganzer Nationen und einzelner Völker mit stetem Blick sein ganzes Leben hindurch verfolgt hat, nur ein heischeres Rabengekrächze zu hören glaubte.

Zu dem allem kam noch, daß in diesem ersten Schreiben Mißverständnisse und Verdrehungen Kantischer Sätze vorkamen, dergleichen man nur einem von Leidenschaft und unmächtiger Wuth zerrütteten Verstand zuschreiben zu können glaubte, z. B. S. 11: „wer sich den kritischen Hörsälen nahen wolle, müsse vor der Schwelle den gesunden Menschenverstand ablegen," wird bewiesen aus einer Stelle des Hrn. Schulz, der sich die Appellationen an den gemeinen Menschenverstand, wohl zu merken, in Sachen der Spekulation verbittet. Warum dehnt Hr. S. diese Bitte über ihre Grenzen aus? Oder glaubt er wirklich,

daß auch in Sachen der Spekulation der gemeine Verstand die höchste Instanz sey? Ist dieß, so lasset uns nur den edelsten Theil unserer Kenntnisse, z. B. unsere Copernicanischen Weltsysteme, wegwerfen, die auch einst dem gemeinen Verstande zuwider waren und ihm noch jetzt anfangs aufgedrungen werden müssen. Die Spekulation soll den gemeinen Menschenverstand, soll jene ersten, ursprünglichen, unüberwindlichen Vorurtheile des Menschenverstandes (wie sie Jacobi nennt) nicht ausrotten (denn das würde sie umsonst versuchen), sondern erklären. Wie kann sonach der gemeine Menschenverstand, da er Objekt der Spekulation ist, höchster Richter in Sachen der Spekulation seyn? Verläßt nicht das Copernicanische System den Schein sogar der sinnlichen Erfahrung, um ihn nachher selbst zu erklären, und so mit dem gemeinen Verstand sich in Harmonie zu setzen? Der gemeine Menschenverstand ist für den Philosophen überhaupt nicht terminus a quo, sondern terminus ad quem. — Ein anderes Beispiel. Kant sagt, um eine Maxime zu prüfen, solle man untersuchen, ob sie als Naturgesetz, d. h. so allgemein, so nothwendig, so consequent als jedes Naturgesetz befolgt, nicht sich selbst aufheben würde. Daraus schließt Hr. S., wer die Sittlichkeit seiner Maximen beurtheilen wollte, müßte nach Kant die ganze Natur kennen, da doch unser Auge kaum den tausendsten Theil der Erdfläche übersehe (das wären à peu près 9280 Quadratmeilen. Es wäre merkwürdig, zu erfahren, wie Hr. S. das meint). Nun legt er einige Fragen aus der Klugheitslehre vor und beweist, daß sie aus Kants Moralprincip nicht beantwortlich sind. Aber da ist Hr. S. mit Kant ganz einig, der nichts anders behauptet als, die Frage nach dem, was klug, und nach dem, was recht ist, seyen zwei ganz verschiedene Fragen; in Sachen der Klugheit habe die Moral eine lediglich negative Stimme (daß nichts geschehe, was unrecht ist, so klug es sonst auch seyn mag). — Sonst findet man folgende Beschwerden gegen Kant und seine Philosophie: „Wer ein Kantianer werden wolle, müsse auf den Genius der Dichtkunst Verzicht thun." Item: „daß man alsdann alle Ahnung des Uebersinnlichen verwerfen müsse" (gesetzt es wäre so, was würde denn eine solche Consequenz

beweiſen? Wenn ein Satz wahr iſt, mag doch daraus folgen, was will), „daß Kant alle Schlüſſe nach Wahrſcheinlichkeiten über die Achſel anſehe" (es iſt namentlich vom Beweis für das Daſeyn Gottes die Rede. Es iſt zu weitläuftig, ſich hier auf den Beweis einzulaſſen, daß von Gott als einer Wahrſcheinlichkeit reden eine wahre Blasphemie iſt; Recenſent verweist deßhalb auf die obengenannte Denkſchrift), ferner „die Idee, Gott ſey bei Kant von bloß moraliſchem Gebrauche" (braucht ſie denn Hr. S. etwa, um die Geſetze vom Fall der Körper, oder um den Verbrennungsproceß, oder um die animaliſche Chyliſication daraus zu erklären?), „Kant verwerfe alle anthropomorphiſtiſche Vorſtellung von Gott" (alle? man ſollte denken, daß man an Kants ſymboliſchen Anthropomorphismen doch übergenug hätte. Hr. S. aber will gerade nur keinen — Fetiſch, übrigens doch (S. 75) einen Gott, der auf ebendie Art ſieht, hört, fühlt (riecht und ſchmeckt?) wie wir, nur ungleich (um wie viel denn?), ſchärfer, einen Gott, ſo ſtark, daß er nicht nur einen Centnerſtein, ſondern einen ganzen Berg aufheben kann!!). Das Uebrige iſt Vertheidigung ſeines Myſticismus. Dieſer iſt nach S. 67 eine eigene Anſchauung des Ueberſinnlichen, darunter aber verſteht Hr. S. Viſionen, wie die, da man Chriſtum Jeſum zur Rechten Gottes ſitzen ſieht.

Doch genug vom erſten Schreiben des Hrn. S. Wir wenden uns zum zweiten, bekennen aber ſogleich, daß wir es keiner Kritik fähig finden. Es beſchäftigt ſich vorzüglich mit einer neuen Claſſifikation der Philoſophen in Dogmatologen, Skeptiker, Kritiker und Dogmatiſten. Die Charakteriſtik der Dogmatiſten (es ſind die „Lieblingsphiloſophen" des Hrn. S.) iſt folgende: „auch dieſe ſahen von der Wahrheit nicht mehr als ihre Fußtritte, aber ſie entdeckten über ihnen ein leitendes Licht, einen Strahl von Himmelsduft, wenn auf den Spuren des Irrthums nur Nebel und Erdendünſte ſchweben. Dieſem Licht folgen ſie nun, und wo ſie dieſen Himmelsduft athmen, da, denken ſie, habe die Wahrheit gewandelt, da hoffen ſie die Wahrheit künftig einmal jenſeits des Grabes zu ſehen und ſchon nun dieſſeits mit Wohlgefallen von ihr geſehen zu werden. Der innere Sinn, wodurch ſie dieſes Licht

ſehen, dieſen Himmelsduft empfinden, iſt ihnen über alles heilig u. ſ. w.“ Man wird dem Recenſenten nicht zumuthen, einen Schriftſteller, der in dieſem Styl über philoſophiſche Gegenſtände ſchreibt, einer ernſtlichen Kritik zu unterwerfen. Hr. S. ſelbſt wird allein aus Vergleichung ſeiner Schreibart mit der Kantiſchen lernen können, daß er kein Mann iſt, der Kant zu verſtehen geboren iſt; er wird es dem Königsberger Philoſophen ferner nicht verargen, daß ſeine Kritik der reinen Vernunft ſich nicht wie ein Schloſſerſches Sendſchreiben mit ſeinen anderthalb Gedanken leſen läßt; er wird begreifen, daß der Erfinder eines großen Syſtems nicht Zeit hatte, Citaten alter Schriftſteller aus einem Florilegium in futuros usus zuſammen zu ſtoppeln und um die Sache ſo lange herumzureden, bis er ſie nothdürftig anbringen konnte; er wird ſich die obengenannte Denkſchrift (welcher wir wegen ihrer treffenden Antworten das gebührende Lob ertheilen müſſen), zu Gemüthe ziehen, er wird endlich, an Selbſtkenntniß reicher, in ſeine Sphäre ſich zurückziehen, was er um ſo eher kann, da er durch das zweite Schreiben ſeinen Charakter vollkommen gerechtfertigt hat. Denn beſſer und deutlicher, als es in der Vorrede zu dem zweiten Schreiben und in der Schrift ſelbſt geſchehen iſt, konnte er ſeinen guten Willen, den Kriticismus richtig zu beurtheilen einerſeits, und ſeine abſolute Impotenz, in Sachen des Kriticismus nicht nur, ſondern der Philoſophie überhaupt, ein competentes Urtheil zu fällen, nicht darthun, und wenn man bisher ſeinem Kopf auf Koſten ſeines Herzens Complimente machte, wird man jetzt umgekehrt ſeine gute Abſicht loben und ſeine Unvermögenheit bemitleiden.

Digitized by Google

Zu verbeſſern: Seite 20 iſt dem Original gemäß ſtatt γυιοβόρους μελεδῶνας zu leſen: γυιοκόρους μελεδῶνας. Man vergleiche hiezu Einleitung in die Philoſophie der Mythologie Seite 473.

Digitized by Google

Digitized by Google